HISTORIA, CIENCIA, SOCIEDAD

255

Gianni Vattimo

Introducción a Nietzsche

Traducción de Jorge Binaghi

Ediciones Península

Barcelona

El original fue publicado por Editori Laterza, bajo el título *Introduzione a Nietzsche*, en 1985.

La primera edición castellana fue publicada en la colección «Nexos», de Ediciones Península, en febrero de 1985.

Diseño de la cubierta: Llorenç Marquès.

Primera edición en Historia/Ciencia/Sociedad: diciembre de 1996.
Derechos exclusivos de esta edición
(incluidos la traducción y el diseño de la cubierta):
Ediciones Península sa., Provença 278, 08008-Barcelona.
e-mail: edicions_62, s.a. @ servicom.es /internet:
http://www.partal.com/Ed62

Impreso en Limpergraf s.l., Carrer del Riu 17, Nave 3, Ripollet.
Depósito legal: B. 43.845-1996.
ISBN: 84-8307-014-6.

SIGLAS

Las citas de las obras de Nietzsche se hacen en el texto mediante llamadas entre paréntesis; las obras citadas se indican por siglas y, en general, la traducción utilizada es la que hiciera Andrés Sánchez Pascual para Alianza Editorial. De aquellas obras no traducidas en esta casa se da la versión que figura en el original italiano, procedente de la edición que para Adelphi hicieron G. Colli y M. Montinari.

A continuación damos una lista de las siglas —en el caso de la edición Colli-Montinari, con indicación de los volúmenes de la misma en que se hallan las obras—:

GdT: *El nacimiento de la tragedia* (Alianza, LB, 456).
UB: *Consideraciones intempestivas* (de la I a la IV), vol. III, tomo 2 (I-III); vol. IV, tomo 1 (IV).
UeWL: *Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral*, vol. III, tomo 2.
MaM I: *Humano, demasiado humano*, vol. IV, tomo 2.
WS: *El viajero y su sombra*, vol. IV, tomo 3.
M: *Aurora*, vol. V, tomo 1.
FW: *La gaya ciencia*, vol. V, tomo 2.
Z: *Así habló Zaratustra* (Alianza, LB, 377).
JGB: *Más allá del bien y del mal* (Alianza, LB, 406).
GdM: *Genealogía de la moral* (Alianza, LB, 356).

GD: *Crepúsculo de los ídolos* (Alianza, LB, 467).
AC: *El anticristo* (Alianza, LB, 507).
EH: *Ecce homo* (Alianza, LB, 346).

A cada sigla siguen dos números: el primero indica el capítulo o aforismo (el mismo en todas las ediciones), el segundo indica la página del volumen correspondiente en las ediciones citadas. En el caso de las *Consideraciones intempestivas* hay también un número romano, de I a IV, que indica de cuál de las cuatro se trata; y para algunas obras se indica el título del capítulo (como en el *Crepúsculo de los ídolos*, por ejemplo).

Los fragmentos póstumos se citan según la numeración de la edición Colli-Montinari, que los señala con dos números, por ejemplo, 11 [317]; a estos números sigue la indicación de volumen, tomo y página. La cita completa será, pues, por ejemplo: 11 [317], v, 2, pp. 382-383.

Capítulo 1
DE LA FILOLOGÍA A LA FILOSOFÍA

1. *CÓMO LEER A NIETZSCHE*

La interpretación actual de Nietzsche, incluso en la diversidad de sus planteamientos y resultados (sobre los cuales véase la «Historia de la crítica», al final de este volumen), está orientada en su totalidad por una decisiva «prescripción» de Martin Heidegger —cuya obra sobre Nietzsche, elaborada entre 1936 y 1946, fue publicada en 1961, marcando un hito fundamental en los estudios nietzscheanos—; [1] prescripción según la cual es preciso leer a Nietzsche poniéndolo en relación con Aristóteles,[2] o sea, considerándolo como un pensador esencialmente metafísico Nietzsche no es sólo un filósofo con pleno derecho, en el sentido más «técnico» de la palabra, sino también un filósofo que centra su atención en el problema más antiguo y fundamental de la filosofía, el del ser. Ahora bien, si se observa la historia más remota del impacto de Nietzsche en la cultura europea, una historia que se remonta a finales del siglo pasado y a los primeros años de éste, se verá fácilmente todo lo que de revolucionario hay en esta posición interpretativa de Heidegger: el primer momento del impacto de Nietzsche fue efectivamente más bien «literario», o más genéricamente «cultural» (en el sentido de crítica de la cultura, de reflexión sobre las ideologías) antes que es-

1. M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, 2 vols., Pfullingen, 1961.
2. *Ibid.*, I, pp. 76 y ss.

trictamente filosófico.[3] A primera vista, los textos nietzscheanos —si se exceptúan tal vez algunas de las obras de la madurez y los fragmentos póstumos reunidos por sus primeros editores bajo el título de *La voluntad de poder*—[4] parecen desmentir a Heidegger y dar razón a los primeros intérpretes: tanto la forma aforística que prevalece en estos textos, cuanto su contenido (la crítica de la moral, de las ideas religiosas, de los prejuicios en general, de la «cultura»), justifican escasamente una aproximación interpretativa de tipo estrictamente ontológico y metafísico como la heideggeriana. Parece, en cambio, mucho más aceptable la valoración que del significado de la obra nietzscheana de Wilhelm Dilthey (a cuyas posiciones y a cuya herencia, por otra parte, Heidegger se encuentra probablemente vinculado, incluso más de lo que él mismo admite explícitamente) en su escrito sobre *La esencia de la filosofía*, de 1907.[5] Aquí, describiendo la filosofía de la segunda mitad del siglo XIX como una «filosofía de la vida» —pero no en el sentido de metafísica vitalista que tiene hoy la expresión, sino en el de una reflexión sobre la existencia que renuncia a toda pretensión «científica», de validez y de fundamentación—, Dilthey sitúa a Nietzsche junto a Carlyle, Emerson, Ruskin, Tolstoi y Maeterlinck (cuyos equivalentes, en otras épocas de la historia de la cultura europea, son, por ejemplo, Marco Aurelio y Montaigne), o sea, junto a filósofos-escritores que se mueven en un horizonte abierto por Schopenhauer: «esta especie de literatura —escribe Dilthey a propósito de

3. Véase al respecto la «Historia de la crítica», al final de este volumen.

4. Sobre los avatares de este *Hauptwerk*, proyectado por Nietzsche en los últimos años y jamás cumplido con posterioridad (por el contrario, el proyecto fue explícitamente abandonado), véanse la sección III y la Bibliografía.

5. Véase en trad. italiana [hay también trad. castellana, *Crítica de la razón histórica*, Ed. Península, Barcelona, 1986] en la selección antológica de W. Dilthey, *Critica della ragione storica*, a cargo de P. Rossi, Turín, 1954.

estos autores— se encuentra próxima al antiguo arte de los sofistas y oradores, que Platón excluye del ámbito de la filosofía, ya que en lugar de la demostración metódica [en sus escritos] interviene la persuasión [...]. Su mirada está atenta al misterio de la vida, pero desesperan de resolverlo con una metafísica universalmente válida; la vida debe explicarse en base a sí misma: éste es el gran principio que une a estos filósofos con la experiencia del mundo y con la poesía». Su explicación de la vida es «no metódica», sino expresiva y sugerente.[6] Esta tesis de Dilthey, que parece justificar una consideración dominantemente literaria del texto nietzscheano, en contraste con el enfoque metafísico de Heidegger, ofrece sin embargo también los elementos para conectar los dos puntos de vista opuestos; también para Heidegger, por otra parte,[7] Nietzsche es, sí, un pensador metafísico al que se debe leer en relación con el problema del ser, pero es también, y fundamentalmente, el último pensador de la historia de la metafísica, en quien dicha historia llega a su conclusión.[8] Esto, podemos suponer legítimamente, confiere un carácter peculiar a los contenidos y al estilo de su pensamiento; quizá justamente ese carácter en que piensa Dilthey al definir su filosofía como una «filosofía de la vida».[9] En efecto, dicha filosofía también para Dilthey se vincula con los momentos finales de las «metafísicas», es decir, de las grandes construcciones sistemáticas que, según él, se vuelven a presentar periódicamente en la historia del pensamiento occidental.[10]

No se trata, naturalmente, de encontrar a toda costa un punto de vista interpretativo que elimine el contraste entre el enfoque de Dilthey y el de Heidegger, que podemos considerar emblemáticos de toda la historia de la suerte corrida por Nietzsche. Lo que sugerimos, buscando la afinidad entre estos dos enfoques,[11] es que un modo fructífero de leer a Nietzsche

6. *Ibid.*, p. 427.

es, claro está, el que, como quiere Heidegger, ve en él ante todo a un filósofo en el sentido pleno de la palabra, pero que al mismo tiempo busca el signo particular de su posición —de pensador «final» de la metafísica— justamente en su práctica de la filosofía como «literatura» o «filosofía de la vida», y esto en un sentido más esencial que el que Heidegger ha querido admitir explícitamente en su propia interpretación de Nietzsche. Paradójicamente, lo que Heidegger no reconoce en Nietzsche, a saber, el peculiar vínculo del pensamiento del final de la metafísica con la poesía y la literatura, es lo que en cambio él mismo practica en su filosofar, que se desarrolla justamente, en gran medida, como un diálogo entre pensamiento y poesía, según modalidades que Dilthey tal vez no habría vacilado en situar en la misma «categoría» en que sitúa a Nietzsche. Todo esto, como se comprenderá, tiene que ver no sólo con la lectura de Nietzsche, sino también con el significado que se atribuye a Heidegger y, más generalmente, a la misma filosofía de esta época, que sigue siendo, en todos los diferentes sentidos pensados por Dilthey y Heidegger, una época de «final de la metafísica». Si queremos limitarnos aquí a un intento de presentación del pensamiento nietzscheano en su conjunto —intento que, aun no elaborando todas estas implicaciones teóricas, no puede prescindir de una colocación de tal pensamiento en el horizonte de los problemas filosóficos generales suscitados por las interpretaciones más relevantes que de él se han dado—, todo se resume diciendo que, justamente para seguir las directrices de Heidegger, incluso en un sentido que va más allá de sus intenciones, aquí se procurará exponer que en Nietzsche la filosofía llega a resultados específicamente ontológicos (o sea a enunciados relevantes sobre el sentido del ser según la más propia vocación de la metafísica), justamente a través de un itinerario que pasa, no casualmente y de modo marginal, por la crítica de la cultura, la reflexión de tipo «moralista», el análisis de los prejuicios, la observa-

ción y autoobservación psicológica, es decir, por todas aquellas vías que hacen de Nietzsche un «filósofo de la vida» en el sentido diltheyano del término. Dicho de otra manera, todo esto significa también —sin que aquí tenga por qué desarrollarse con más amplitud nuestra propuesta—[7] que el horizonte de esta lectura de Nietzsche es el de la «ontología hermenéutica». El problema, totalmente abierto y a menudo dado de lado, más con argumentaciones retóricas que con razones sustanciales, de la colocación de Nietzsche en el cuadro de la filosofía contemporánea (en qué corriente, en qué escuela, etc.), puede hallar finalmente una solución, cuando se acabe por considerar a Nietzsche como un momento destacado del filón de pensamiento que, partiendo de Schleiermacher, se desarrolla a través de Dilthey y el historicismo alemán hasta Heidegger y la hermenéutica postheideggeriana (Gadamer, Ricoeur, Pareyson, para indicar sólo los nombres más significativos). La unidad de esta «escuela» filosófica no es la intensa y consolidada en la historiografía, de otras corrientes, generalmente reconocidas, como la fenomenología, el existencialismo, el neopositivismo. Ello —es posible suponerlo— porque, por una parte, la hermenéutica, no como disciplina técnica, sino como orientación filosófica, ha llegado a ser reconocible sólo a partir de Heidegger; y en segundo lugar porque es probable que, justamente en la medida en que es renovadora respecto de las escuelas filosóficas del pasado, no pueda presentarse nunca, ni siquiera en una luz historiográfica distinta y más madura, con con la misma unidad de métodos, tesis, resultados,

7. *Cf.*, para una lectura de Nietzsche en clave hermenéutica, aunque en sentido distinto del nuestro, J. FIGL, *Nietzsche um die philosophische Hermeneutik des 20. Jahrhunderts*, en «Nietzsche Studien», vols. 10-11, 1981-1982, pp. 408-430. Véase, además, mi ponencia sobre *Nietzsche and Contemporary Hermeneutics*, presentada en el V Coloquio Filosófico de Jerusalén (sobre *Nietzsche as Affirmative Thinker*, abril de 1983), en curso de publicación en las actas correspondientes.

propia de las otras escuelas. Nietzsche es bajo este aspecto una figura más que emblemática: en efecto, nada más difícil que señalar en la filosofía contemporánea una «escuela» nietzscheana, aunque el influjo que ejerce su pensamiento es vastísimo y muy vivo. Es probable que, además, el estudio de la filosofía de Nietzsche permita especificar mejor lo que se puede considerar la peculiar unidad de una «hermenéutica» como orientación filosófica individualizada en la cultura de los siglos XIX y XX. Por el momento, como punto de partida para la exposición de las obras de Nietzsche, entenderemos con el término «hermenéutica» u «ontología hermenéutica» sólo el vínculo peculiar que se delinea en su pensamiento entre «crítica de la cultura», o filosofía de la vida, o meditación sobre la decadencia (en suma, el pensamiento que estudia la existencia en su historicidad y carácter concreto), y el replanteamiento del problema de la verdad y del ser. Con la conciencia —aquí sólo sugerida como hipótesis— de que esta conexión, al menos desde el punto de vista del pensamiento que más explícitamente se replantea y analiza Nietzsche (vale decir, la ontología hermenéutica), se encuentra también en el centro de la actual problemática de la filosofía y constituye la específica actualidad teórica del pensamiento nietzscheano.

2. *DE LA FILOLOGÍA A LA FILOSOFÍA COMO CRÍTICA DE LA CULTURA*

a) *Dioniso, lo trágico y la decadencia.* Para comprender el pensamiento de Nietzsche, y su importancia para una «solución» hermenéutica de los problemas de la filosofía, es preciso ampliar de modo decisivo las observaciones que Dilthey nos da en *La esencia de la filosofía.* No se trata sólo de reconocer en Nietzsche la peculiar conexión entre filosofía y «lite-

ratura». Antes, y más fundamentalmente que dicha conexión, lo que caracteriza la filosofía de Nietzsche, y que lo aproxima a Dilthey y lo sitúa en una posible continuidad con el pensamiento de principios del siglo XX, es la relación entre filosofía y filología, que señala la primera fase de su obra, y que se mantendrá, de manera diferente, en todo el curso de su oficio de pensador. Una primera precisión del sentido que atribuir a la colocación de Nietzsche en el ámbito de la hermenéutica debe buscarse, pues, en este contexto, que de algún modo lo pone en relación con el mismo Dilthey y con la problemática filosófica del historicismo de principios del siglo XX, pese a todas las apariencias de excepcionalidad y de revolucionaria irreductibilidad de sus tesis en relación con la filosofía académica de la época. Como en toda la más significativa filosofía del siglo XX, la preparación filosófica proviene también en Nietzsche de una reflexión sobre las «ciencias humanas», dicho en los términos más generales; es decir, sobre la historiografía y el saber que el hombre tiene de sí mismo. Bajo esta luz deben tomarse en consideración los primeros trabajos de Nietzsche.

La primera filosofía de Nietzsche se elabora en el período de su enseñanza en Basilea y refleja, en sus rasgos característicos, tanto su formación de filólogo como sus veneraciones juveniles, sobre todo las que sintiera por Schopenhauer y por Wagner; la misma contiene una serie de temas que perderán importancia en la elaboración ulterior. Sin embargo, se puede hablar legítimamente de una filosofía del joven Nietzsche, pues incluso en la falta de sistematicidad (de la que, por otra parte, Nietzsche hará un peculiar estilo de pensamiento) y hasta en el carácter contradictorio de ciertos aspectos, se presenta en ella un concepto central, original y característico, que puede tomarse como hilo conductor para leer toda su obra: es la pareja apolíneo-dionisíaco que, formulada al principio en relación con el problema del nacimiento y

muerte de la tragedia griega, reúne casi todos los aspectos más significativos del pensamiento del joven Nietzsche: la crítica de la cultura de la época, la «metafísica del artista», la teoría del lenguaje, la polémica contra el historicismo; y prepara de manera consistente las ulteriores líneas evolutivas de su filosofía.

Al presentarse en Basilea en 1869 con la lección inaugural de su curso sobre *Homero y la filología clásica*, y después con las conferencias de 1870 sobre el *Drama musical griego* y *Sócrates y la tragedia*,[8] Nietzsche demuestra entender su trabajo de filólogo en un sentido que no es el de la filología académica dominante, y que lo aproxima en cambio a la filosofía, o al menos a lo que él, bajo la influencia de Schopenhauer, entiende bajo este nombre. Por lo demás, ya en el momento de la convocatoria basilense, sus dudas sobre su vocación de filólogo son explícitas: sabemos que desde 1868 había proyectado, con Rohde, ponerse a estudiar textos de ciencia, de química por ejemplo.[9] Las cartas a Rohde de los primeros años de Basilea testimonian claramente dichas dudas, a causa de las que Nietzsche vive «soberbiamente apartado» de la filología, «en un extrañamiento que peor no podría imaginarse».[10] ¿Cuáles son las causas de este precoz distanciamiento interior de la filología, a la que Nietzsche había llegado abandonando, ya desde el segundo semestre de sus estudios universitarios en Bonn, la idea de dedicarse a la teología, idea que nunca había cultivado verdaderamente, pero que había dado la im-

8. Estas dos últimas están traducidas al italiano en el vol. III, tomo II, de la edición Colli-Montinari; la lección inaugural de 1869 aún no ha salido en dicha edición; véase en la edición Schlechta (*cf Bibliografía*), vol. III, pp. 155 y ss.

9. *Cf*. C. P. JANZ, *Friedrich Nietzsche*, trad. cast. a cargo de J. Muñoz e I. Reguera, vol. II, Madrid, 1981, pp. 22 y 65-67.

10. *Cf*. la carta a Rhode del 29 de marzo de 1871: en *Epistolario*, ed. Colli-Montinari (véase Bibliografía), vol. II, p. 182. Véanse también los apuntes de algunos años más tarde: vol. IV, 1, pp. 121 y 134.

presión de aceptar al comienzo de sus estudios universitarios sólo para corresponder a las expectativas de su madre y su hermana?[11] Si abandonar la teología representó para Nietzsche sólo un problema externo, el «distanciamiento» interior de la filología es un hecho mucho más complejo. En primer lugar, no implica que Nietzsche, profesor de griego en Basilea, se adapte a su trabajo sólo por razones económicas o de oficio, pese a que le resulta insoportable. En este período, Nietzsche no siente dudas sobre su vocación de educador. Y la base de una educación —de sí y de los demás— le parece sustancialmente, excluida la otra alternativa que es la del cristianismo, el mundo clásico, o sea la filología. Pero esto no sin dos tipos de dudas: uno, radical, expresado por el recurrente propósito (que por otra parte Nietzsche satisface en Basilea a través de sus lecturas) de dedicarse a las ciencias, y que parece así plantear la sospecha o mitificar otro posible centro de su *Bildung*, sin expresarse en este momento, sin embargo, como en cambio ocurrirá en sus escritos, a partir de *Humano, demasiado humano*, en precisas tomas de posición teóricas. Un segundo motivo de distanciamiento interior de la filología, que se mezcla con el primero pero en general se manifiesta de modo autónomo, es su intolerancia ante la filosofía *académica*, motivo que se hace sentir tanto de forma estricta (el estudio de la antigüedad se ha convertido en un puro trabajo de anticuario, que supone un distanciamiento intolerable entre el filólogo y su objeto, es decir, entre la belleza del mundo griego y las profundas deformaciones de los estudiosos que deberían recordárnosla),[12] como de forma general: en este segundo aspecto, la filología clásica apa-

11. *Cf.* sobre esto, JANZ, *Friedrich Nietzsche*, vol. I, cit., pp. 117-119.

12. Véanse los apuntes relativos a la época de la cuarta Intempestiva, en el vol. IV, 1, y en particular las notas para la proyectada quinta Consideración intempestiva sobre «Nosotros los filólogos» (*ibid.*, pp. 87 y ss.).

rece como una traición al espíritu del clasicismo, en cuanto que ya no es capaz de ver lo antiguo como un modelo que imitar y continuar, sino sólo como un repertorio de objetos de estudio. Esto implica, obviamente, un juicio más vasto tanto sobre la sociedad en que la relación con lo antiguo se ha convertido en oficio e industriosidad filológica, cuanto sobre el modo en que, históricamente, la imagen de la antigüedad como modelo se ha degradado hasta convertirse en puro objeto de estudio académico. La intolerancia de Nietzsche ante la filología comienza, pues, por una crítica de la filología profesional, de su actitud de investigación positiva y «objetiva» sobre lo antiguo,[13] y llega a ser después: *a*) crítica del mundo que configura su propia relación con lo antiguo sólo en esta forma, cerrándose a toda penetración del *modelo* clásico; *b*) crítica de los modos en que la imagen de lo antiguo se ha transmitido a este mundo reduciéndose al final a tal nivel. El interés por estos modos de transmisión de la antigüedad a la conciencia moderna resulta bastante constante en los trabajos filológicos del joven Nietzsche: desde su investigación sobre las fuentes de Diógenes Laercio, que lleva a cabo en 1868 en Leipzig, en que trata de establecer cómo se ha formado la imagen de la filosofía antigua que Diógenes Laercio transmite a las épocas sucesivas, hasta la lección inaugural de Basilea sobre *Homero y la filología clásica*, que es una vez más la historia de una imagen historiográfico-filológica y de sus vicisitudes. Y también los estudios sobre el drama musical griego y sobre lo trágico, que confluyen en *El nacimiento de la tragedia*, son, por supuesto, investigaciones sobre «objetos» determinados del estudio filológico, pero apuntan, tanto como a estos «objetos», a las vicisitudes de su modo de darse en la tradición cultural europea.

Es este conjunto de problemas, centrados cierta-

13. Sobre el particular, me permito remitir al cap. III de mi *Ipotesi su Nietzsche*, Turín, 1967.

mente en la filología, pero que sobrepasen tanto sus límites de disciplina académica cuanto en general sus confines de estudio del pasado (en la dirección de una crítica de la cultura actual), lo que Nietzsche llama, en estos años juveniles de Basilea, filosofía. Tampoco el encuentro con la obra de Schopenhauer —de quien Nietzsche lee en 1865 *El mundo como voluntad y representación*— lo aleja de la filología hacia una filosofía entendida como metafísica, teoría del ser o similares. Más bien reajusta su relación con la filología, como es obvio precisamente a partir de su primera gran obra de alcance filosófico, *El nacimiento de la tragedia del espíritu de la música, o Grecia y el pesimismo* (publicada en diciembre de 1871). Uno de los aspectos de la insuperable fascinación de esta obra consiste, con toda probabilidad, justamente en la peculiar mezcla, en la misma, de filología y filosofía, en una medida y con resultados que no tienen precedentes en la gran filología-filosofía romántica (los Schlegel, Creuzer) con la que no obstante Nietzsche está vinculado.[14] *El nacimiento de la tragedia* es a la vez una reinterpretación de la grecidad, una revolución filosófica y estética, una crítica de la cultura contemporánea y un programa de renovación de la misma. Todo ello gira alrededor del descubrimiento —que es tal sólo en el alcance nuevo que Nietzsche confiere a sus elementos básicos, presentes de diversas formas en la tradición precedente—[15] de las dos nociones de *apolíneo* y *dionisíaco*.

La imagen de la grecidad de la que durante mucho tiempo ha vivido la tradición europea está dominada por la idea de armonía, belleza, equilibrio, medida, de todos aquellos rasgos, en suma, que pasan por *clá-*

14. Un detallado análisis de las relaciones de Nietzsche con la filología romántica alemana se encuentra en Ch. ANDLER, *Nietzsche. Sa vie et sa pensée* (1920-1931), París, 1958, vol. I, cap. IV.
15. Véase, también para este punto, ANDLER, *Nietzsche*, cit., vol. I, cap. IV.

sicos. Ésta, según Nietzsche, es una imagen que privilegia un cierto momento de la grecidad, la Atenas del siglo v, y un cierto género de productos artísticos, la arquitectura y la escultura principalmente. En la fijación de esta imagen de la grecidad ha tenido un importante papel el cristianismo, a través del cual nos ha sido transmitido lo que sabemos de la cultura antigua; la función del cristianismo en esta transmisión es tan determinante que en los apuntes que Nietzsche tomó para la redacción de una quinta Consideración intempestiva (véanse en IV, 1, cit.) parece a veces que, con el debilitamiento y la desaparición de la fe cristiana en la modernidad, esté destinada también a interrumpirse toda posibilidad de que accedamos a la antigüedad clásica. El cristianismo ha fijado la antigüedad en sus rasgos clásicos, que son ya sin embargo aspectos de decadencia, porque corresponden a un momento ya no plenamente vital. Las raíces vitales que se ocultan y desaparecen en la forma clásica de la cultura antigua —las raíces de la «montaña mágica» del Olimpo (GDT 3, 52)— se hacen manifiestas si nos remitimos a filones de la tradición antigua que se nos han conservado sólo marginalmente: entre las artes, no tanto la arquitectura y la escultura cuanto, sobre todo, la música; y fuera del campo de las artes, ciertos elementos que se expresan en la sabiduría popular antes que en textos literarios y filosóficos, y que difícilmente se concilian con las bellas imágenes de los héroes de Winckelmann. Así, el axioma de Sileno (una figura mitológica, medio hombre medio animal, preceptor de Dioniso), profundamente arraigado en la tradición popular griega, de que para el hombre lo mejor sería no nacer, y una vez nacido, morir pronto, revela una visión de la existencia que se aparta de toda posible interpretación clasicista (clasicismo, de Winckelmann y Schiller a Hegel, era, sobre todo, la idea de que los griegos pudieron producir obras bellas porque ellos mismos eran bellos, armoniosos y serenos). Pero si junto a estos fragmentos «marginales»,

pero arraigados y constantes en la sabiduría popular, colocamos los mitos trágicos, y además las noticias que tenemos acerca de la presencia y difusión de cultos orgiásticos en el mundo griego,[16] entonces nos veremos inducidos a «desmontar piedra a piedra, por así decir, aquel primoroso edificio de la *cultura apolínea*» (GdT 3, 51), para poner al descubierto el otro principio que vive en ella, es decir, lo dionisíaco. Apolíneo y dionisíaco representan una dualidad que caracteriza lo más profundo del alma griega:

«El griego conoció y sintió los horrores y espantos de la existencia: para poder vivir tuvo que colocar delante de ellos la resplandeciente criatura onírica de los Olímpicos. Aquella enorme desconfianza frente a los poderes tiránicos de la naturaleza [...] fue superada constantemente una y otra vez, por los griegos, o, en todo caso, encubierta y sustraída a la mirada, mediante aquel *mundo intermedio* artístico de los Olímpicos.» (GdT 3, 52-53.) [17]

Los dioses olímpicos son el medio por el que los griegos soportan la existencia, de la que han visto la caducidad, la vicisitud dolorosa de vida y muerte, experimentándolas de modo profundo a causa de su exacerbada sensibilidad; los mismos olímpicos, «viviéndola ellos mismos, justifican la vida humana» (GdT 3, 53), porque la viven en una luz sin sombras y fuera de la angustiosa amenaza de la muerte. También la naturaleza, a menudo, para conseguir sus fines, se sirve de la ilusión (GdT 3, 54). En los dioses olímpicos, la vida humana se contemplaba «en una esfera superior, sin que ese mundo perfecto de la intuición actuase

16. Véase, por ejemplo, H. JEANMAIRE, *Dioniso. Religione e cultura in Grecia* (1951), trad. it. de G. Glaeser, con apéndice y actualización bibliográfica de F. Jesi, Turín, 1972.
17. Recordamos aquí, de una vez por todas, que las cursivas, cuando no hay indicación en sentido contrario, son siempre de Nietzsche.

como un imperativo o como un reproche» (GdT 3, 54-55), es decir, no en el sentido normativo metafísico que caracteriza el mundo de las ideas platónicas, por ejemplo.

El mundo de los dioses olímpicos es el mundo producido por el impulso apolíneo; la experiencia del caos, de la pérdida de toda forma definida en el flujo incesante de la vida que es también siempre muerte, en cambio la que corresponde al impulso dionisíaco; que es también un impulso, un *Trieb*: así como lo apolíneo tiende a producir imágenes definidas, formas armoniosas y estables que den seguridad, el impulso dionisíaco no es sólo la sensibilidad ante el caos de la existencia, sino que también es instigación a sumergirse en dicho caos, sustrayéndose al *principium individuationis*. La alusión al *principium individuationis*, como muchas otras referencias explícitas en *El nacimiento de la tragedia*, manifiesta la dependencia de estas tesis nietzscheanas respecto de la metafísica de Schopenhauer, aunque, como Nietzsche dirá luego en el prefacio a la nueva edición de 1886, hay ya en esta obra, expresado en lenguaje schopenhaueriano, algo profundamente contrastante con el ascetismo, y por tanto con el permanente platonismo, de Schopenhauer. El mundo apolíneo de los dioses olímpicos nietzscheanos es sin duda, como las *ideas* de Schopenhauer, un conjunto de representaciones sustraídas a la voluntad de vivir. Sin embargo, la relación de los dioses olímpicos con el fondo oscuro del uno primordial no es sólo positiva, como en Schopenhauer; para este último, a través de las figuras del arte (que representan las ideas), se trata de sustraerse a la voluntad de vida que constituye la substancia irracional del mundo. Para Nietzsche, ya en *El nacimiento de la tragedia* y más tarde, en términos paulatinamente distintos, en el desarrollo ulterior de su pensamiento, el empuje liberador de las figuras de los dioses olímpicos se ejerce sólo si las mismas permanecen en una relación profunda con lo dionisíaco, es decir, con el

mundo del caos del que sin embargo deben ayudarnos a huir. En las páginas del escrito sobre la tragedia dedicadas al *Tristán e Isolda*, la ópera de Wagner en que Nietzsche ve revivir el auténtico espíritu de la tragedia griega, «al final Apolo habla el lenguaje de Dioniso» (GdT 21, 172). No se encuentra, ciertamente, en el espíritu de Schopenhauer lo que Nietzsche escribe sobre el horror que se apodera del hombre cuando éste ve vacilar el *principium individuationis*. A este horror, del que habla Schopenhauer, debemos añadir, según Nietzsche, «el éxtasis delicioso que, cuando se produce esa misma infracción del *principium individuatonis*, asciende desde el fondo más íntimo del ser humano, y aun de la misma naturaleza» (GdT 1, 43); este éxtasis se experimenta porque «bajo la magia de lo dionisíaco no sólo se renueva la alianza entre los seres humanos: también la naturaleza enajenada, hostil o subyugada celebra su fiesta de reconciliación con su hijo perdido, el hombre [...]. Ahora el esclavo es hombre libre, ahora quedan rotas todas las rígidas, hostiles delimitaciones que la necesidad, la arbitrariedad o la "moda insolente" han establecido entre los hombres» (GdT 1, 44).

Esta relación entre apolíneo y dionisíaco es ante todo una relación de fuerzas en el interior del individuo, que al principio de la obra Nietzsche compara con los estados del sueño (lo apolíneo) y de la embriaguez (lo dionisíaco); y que funciona en el desarrollo de la civilización como la dualidad de los sexos en la conservación de la especie. Toda la cultura humana es fruto del juego dialéctico de estos dos impulsos *(Triebe)*; que luego se especifican también, más determinadamente, como *Kunsttriebe*, impulsos artísticos (GdT 2, 46-47), respecto de los cuales el artista actúa como imitador. Apolíneo y dionisíaco, pues, no definen sólo una teoría de la civilización y de la cultura, sino también una teoría del arte. Apenas hace falta recordar que la relación entre creación artística y génesis de los dioses, sobre todo de los dioses de la mitología

griega, era un tema muy frecuentado por el pensamiento romántico. Construyendo una «estética» que es también, y principalmente, una teoría general de la cultura, Nietzsche se pone evidentemente en relación con estos precedentes. En el plano específico de la teoría del arte, la dualidad de apolíneo y dionisíaco permite leer las diversas fases del arte griego en relación con la lucha entre impulso dionisíaco e impulso apolíneo, lucha que se desenvuelve también como conflicto entre pueblos distintos, en la sucesión de invasiones y estabilizaciones que caracteriza a la historia de la Grecia arcaica. Así, el arte dórico se explica sólo como resultado de una resistencia de lo apolíneo a los asaltos, que son también verdaderos ataques de pueblos invasores, de lo dionisíaco, de los cultos orgiásticos de origen bárbaro. En la lucha de los dos principios opuestos, «la historia helénica más antigua queda escindida [...], en cuatro grandes estadios artísticos» (GdT 4, 60): «de la edad de "acero" con sus titanomaquias y su ruda filosofía popular, surgió, bajo la soberanía del instinto apolíneo de belleza, el mundo homérico; esa magnificencia "ingenua" volvió a ser engullida por la invasora corriente de lo dionisíaco, y frente a este nuevo poder lo apolíneo se eleva a la rígida majestad del arte dórico y de la contemplación dórica del mundo» (GdT 4, 59-60).

Con el predominio de uno u otro impulso se vinculan también, sin una esquematización rígida, las diferentes artes: si la música es arte dominantemente dionisíaco, la escultura y la arquitectura son apolíneas, como también la epopeya. Ya desde el punto de vista del grado de civilización, ya desde el punto de vista de la madurez artística, el mundo dórico no es, con todo, la culminación de la grecidad: tal culminación se encuentra, en cambio, representada por la tragedia ática, que se presenta como la síntesis más perfecta de los dos impulsos (GdT 4, 60). Sobre su origen, Nietzsche recoge una idea presente en la tradición, según la cual la tragedia nació del coro trágico (GdT 7, 73),

proponiendo de la misma, no obstante, una nueva interpretación que se relaciona con las nociones de apolíneo y dionisíaco. El coro del que la tragedia nace es el coro de los sátiros, o sea, la procesión sacra en que los participantes se transforman en «fingidos seres *naturales*» (GdT 7, 76). Este mundo no es, sin embargo, un «mundo fantasmagórico interpuesto arbitrariamente entre el cielo y la tierra; es, más bien, un mundo dotado de la misma realidad y credibilidad que para el griego creyente poseía el Olimpo, junto con todos sus moradores» (GdT 7, 76). En el estado de exaltación en que está sumida la procesión de los sátiros que danzan y cantan, el hombre, transformado una vez más en un ser natural, echa una mirada al misterio del uno primordial y reacciona ante el horror y el éxtasis mediante la producción de imágenes: en la exaltación dionisíaca se produce para el coro de los sátiros «el fenómeno *dramático* primordial: verse uno transformado a sí mismo delante de sí, y actuar uno como si realmente hubiese penetrado en otro cuerpo, en otro carácter» (GdT 8, 83). No será inútil, para rastrear también aquí un aspecto, esencial, del antiplatonismo de Nietzsche, recordar que la desidentificación, la fusión con otros, la pérdida de continuidad consigo mismo eran las razones principales de la condena platónica del arte dramático. Nieztsche ve en ellas el origen del drama, valorándolas de manera opuesta a Platón. Incluso subraya, en todas estas páginas, sus aspectos sociales: «el coro ditirámbico es un coro de transformados, en los que han quedado olvidados del todo su pasado civil, su posición social: se han convertido en servidores intemporales de su dios, que viven fuera de todas las esferas sociales [...]. Transformado de ese modo, el entusiasta dionisíaco se ve a sí mismo como sátiro [ya que la procesión de los sátiros en su origen se hace en honor de Dioniso, G. V.], *y como sátiro ve también al dios*, es decir, ve, en su transformación, una nueva visión fuera de sí, como consumación apolínea de su estado.

Con esta nueva visión queda completo el drama» (GdT 8, 84). La tragedia griega debe, pues, entenderse como «coro dionisíaco que una y otra vez se descarga en un mundo apolíneo de imágenes» (GdT 8, 84).

Aunque se presentó ante todo como una hipótesis filológica sobre el nacimiento de la tragedia griega —y como tal fue discutida, y criticada, por los filólogos (sobre todo Wilamowitz-Moellendorf)—[18] la importancia de esta propuesta de Nietzsche, aun de acuerdo con sus propósitos de ningún modo «historiográficos» y objetivos, consiste en abrir el camino a una renovada relación con el mundo clásico que supone también una radical actitud crítica ante el presente. Más en general, Nietzsche sentaba aquí las bases de la «ontología» —centrada en la noción de interpretación— que elaborará en las obras de madurez y en los fragmentos del *Wille zur Macht*. El juego de apolíneo y dionisíaco, y el ambiguo significado, que la tragedia posee, de liberación *por* y *de* lo dionisíaco [19] en la bella imagen apolínea, constituyen elementos decisivos de toda la ulterior elaboración del pensamiento de Nietzsche, y constituyen incluso la base de su posible actualidad teórica.

Las consecuencias de las tesis del *Nacimiento de la tragedia* para la teoría y la crítica de la cultura son elaboradas por Nietzsche a partir del problema de cómo y por qué murió la tragedia ática. Ésta, a diferencia de otros géneros literarios antiguos, que perecieron de muerte «natural» tras haberse convertido en superfluos y sin dejar ningún vacío, murió por suicidio (GdT 11, 101); el autor de este suicidio de la tragedia fue Eurípides, que llevó al «*espectador...* al escenario», iniciando el proceso que habría de llevar a

18. Las actas de la polémica que siguió a la publicación del *Nacimiento de la tragedia* se pueden ver en italiano en el volumen *La polemica sull'arte tragica*, a cargo y con introd. de F. Serpa, Florencia, 1972.

19. Para este punto, véase mi *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Milán, 1983².

la comedia ática nueva, en que sobrevive «la figura degenerada de la tragedia» (GdT 11, 102). Eurípides transformó el mito trágico en una sucesión de vicisitudes racionalmente encadenadas y comprensibles, de impronta sustancialmente realista.

Cabe preguntarse si esta visión del papel de Eurípides en la historia de la tragedia griega resulta históricamente fundamentada;[20] pero lo que importa a Nietzsche, más que la comprobación de la responsabilidad de Eurípides, es desenmascarar al verdadero inspirador de este asunto del suicidio de la tragedia. Eurípides transforma en sentido realista y racional el mito trágico para satisfacer las exigencias de un espectador determinado: Sócrates. Es Sócrates quien inaugura en la mentalidad griega una visión racional del mundo y de los avatares humanos, según la cual «al justo no le puede suceder nada malo» ni en este ni en el otro mundo. El realismo de la tragedia euripidea es una consecuencia del optimismo teorético de Sócrates: lo que merece ser representado en el escenario es la estructura racional de la vida. Como ésta no despierta emociones —también porque Eurípides, con la introducción del prólogo que explica la acción desde el principio, priva a la tragedia de toda «tensión épica» y «atractiva incertidumbre» (GdT 12, 112)—, es preciso que toda la acción se articule en grandes escenas retórico-líricas, capaces de suscitar en el espectador el *pathos* que de otro modo ya no podría producirse. Y como todo debe proceder según el esquema racional previsto, se comprende también la necesidad del *deus ex machina*. Lo que se desarrolla en el intervalo entre prólogo y epílogo —que son épicos— es el presente dramático-lírico—; la síntesis trágica entre epopeya y lírica, entre música y representación de la trama, entre apolíneo y dionisíaco, ha desaparecido. Pero no por una dinámica interna de la

20. Véase al respecto la nota de G. Colli y M. Montinari al final del vol. III, 1, de su edición de las *Obras*.

forma literaria, sino para corresponder a nuevas exigencias espirituales vinculadas con la afirmación del optimismo teorético de Sócrates, es decir, con el surgimiento de la filosofía clásica griega.

Si hay una estructura racional del universo, como Sócrates cree y enseña, entonces lo trágico no tiene ya sentido: pero no sólo en el significado más limitado, según el cual en un mundo racionalmente ordenado no puede haber incertidumbre, excitación, tensión, ambigüedad. La oposición entre socratismo y trágico arroja luz también sobre lo que Nietzsche persigue verdaderamente con las nociones de apolíneo y dionisíaco y sobre lo que considera como característico de lo que, más tarde, llamará el platonismo de la cultura europea, que tiene la intención de superar. Las imágenes apolíneas de los dioses olímpicos, y luego la tragedia ática, son formas de redención de la existencia que no implican la personificación de esencias y estructuras metafísicas. También éstas nacen (como Nietzsche explicará más explícitamente a partir de *Humano, demasiado humano*) de una necesidad de seguridad, de la exigencia de hacer tolerable de algún modo el caos de la vida, con el imparable ciclo de nacimiento y muerte; pero según Nietzsche, la seguridad metafísica buscada en las esencias, en el orden racional del universo, es propia de una cultura debilitada y decadente. Con el ideal de una «justificación estética de la existencia» (GdT 5, 66) Nietzsche busca, ni más ni menos, una alternativa a la metafísica (que él llama socratismo o platonismo), que en todas sus formas ha buscado siempre la seguridad en estructuras esenciales, en un «mundo verdadero» que, contrariamente a los dioses olímpicos, se convierte de inmediato, en relación con el mundo de la experiencia, en «imperativo o reproche» (GdT 3, 55), y produce así esa depresión de la vida en que consiste la decadencia vinculada con el racionalismo socrático(platónico)-cristiano.

Las implicaciones de la noción de decadencia vinculada con el racionalismo socrático que se expresa en

la metafísica, en la moral, en la cultura «cristiana» que domina Occidente, las desarrollará Nietzsche en las obras siguientes a su escrito sobre la tragedia: aquí, el límite y el peso negativo del socratismo se dan, además de en el hecho de haber eliminado la posibilidad misma de una visión trágica de la existencia (tanto en el sentido de la presencia del mito y del misterio cuanto en el sentido de una justificación estética de la existencia, distinta, aunque sea oscuramente, de la justificación metafísica), en su insuficiencia conclusiva que, manifestándose justo en el momento de la crisis final de la metafísica, en Kant y Schopenhauer (en los que se expresa una verdadera sabiduría de tipo dionisíaco: *cf.* GdT 19, 159), prepara además un posible retorno de la cultura trágica, que Nietzsche, al menos en estos años, espera del drama musical wagneriano. Inaugurada por el racionalismo socrático,

«... la ciencia, aguijoneada por su vigorosa ilusión, corre presurosa e indetenible hasta aquellos límites contra los cuales se estrella su optimismo, escondido en la esencia de la lógica. Pues la periferia del círculo de la ciencia tiene infinitos puntos, y mientras aún no es posible prever en modo alguno cómo se podría alguna vez medir completamente el círculo, el hombre noble y dotado tropieza de manera inevitable, ya antes de llegar a la mitad de su existencia, con tales puntos límite de la periferia, donde su mirada queda fija en lo imposible de esclarecer. Cuando aquí ve, para su espanto, que, llegada a estos límites, la lógica se enrosca sobre sí misma y acaba por morderse la cola —entonces irrumpe la nueva forma de conocimiento, *el conocimiento trágico,* que, aun sólo para ser soportado, necesita del arte como protección y remedio.» (GdT 15, 128-130.)

El retorno de la cultura trágica no es, pues, en este fragmento, un puro y simple retorno del mito; es más

bien el resultado de una extremización de la necesidad misma de racionalidad de la mentalidad científica, que —según una «lógica» que preludia a la de la «muerte de Dios», de la que Nietzsche hablará en *La gaya ciencia*— justamente por su exigencia de certidumbre se vuelca en esa especie de escepticismo desesperado que es el kantismo, con su continuación en Schopenhauer. También aquí, sin embargo, se puede hallar una ambigüedad y un automalentendido del joven Nietzsche. El wagnerismo que domina todo su trabajo sobre la tragedia hizo que su sentido fundamental se presentara, y fuera, en gran medida, como una predicación del retorno del mito. Los pasajes sobre la «sabiduría dionisíaca» del kantismo, no obstante, como el texto que hemos citado hace un momento, dejan entrever una posible solución distinta del problema del retorno de lo trágico que no implica necesariamente una remitologización de corte wagneriano y, más en general, irracional. Esta solución distinta será la que Nietzsche buscará a partir de *Humano, demasiado humano*, que conservará algunas de las tesis fundamentales del escrito sobre la tragedia, apartadas de la fe wagneriana propia de los primeros años de Basilea.

La paradójica mezcla de Kant y Wagner en las conclusiones del escrito sobre la tragedia es sólo un aspecto de la dificultad más general de saber claramente qué imaginaba Nietzsche, en concreto, por retorno de una cultura trágica. Los otros escritos de estos años, es decir, esencialmente el inédito *Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral* (en III, 2, 353-372) —en que Nietzsche hace un intento de teorización específicamente «filosófica», y que sin embargo dejará inacabado— y las *Consideraciones intempestivas*, especialmente la segunda y la tercera, pueden procurarnos algunas indicaciones ulteriores, sin presentar, no obstante, soluciones definitivas al problema. La historia del alejamiento de Wagner, por otra parte, que se consuma explícitamente con *Humano, demasiado*

humano, pero que se encuentra ya preparado en la cuarta Intempestiva y en los apuntes y cartas de la época, se explica, además de con razones psicológicas y personales,[21] también con la constatación más general de que, si Nietzsche no ha renunciado en general, al menos explícitamente, al sueño de un renacimiento de la cultura trágica (como quiera que la denomine ahora), la forma de tal renacimiento le parece cada vez menos vinculable con un fenómeno como la música wagneriana y, quizá, con el arte en general; aunque es probablemente erróneo pensar que pueda entenderse la insuficiencia de tal solución «estética» en términos que evoquen más o menos remotamente la idea hegeliana de la «muerte del arte». En otras palabras, no es necesario que la insuficiencia de la solución del problema de la decadencia mediante el arte se perciba en relación con una posible «provisionalidad» del arte (aun cuando Nietzsche se preste a interpretaciones de este tipo; *cf.* «El arte de las obras de arte», en FW 89, 99-100). Nietzsche no piensa, en una palabra, que la renovación de la cultura trágica pueda producirse a través de una especie de rescate estético de toda la existencia, que suponga eventualmente un final del arte como reino separado. La insuficiencia de una solución estética del problema de la decadencia será reconocida, en cambio, en *Humano, demasiado humano*, como relacionada con una inactualidad histórico-psicológica del arte para el hombre moderno, para quien la libertad del espíritu, y la misma manifestación del impulso dionisíaco, encuentra ahora su lugar para desplegarse, más que en el arte, en la ciencia.

21. *Cf.* además del ya citado Janz, *Friedrich Nietzsche*, vols. I y II, también el reciente estudio de M. Montinari, *Nietzsche contro Wagner: estate 1878*, en *R. Wagner y F. Nietzsche*: Actas del seminario celebrado en el Goethe Institut de Turín los días 10 y 11 de marzo de 1983, a cargo de E. Fubini, Quaderni di «Musica e realtà», núm. 4, Unicopli, Milán, 1984, pp. 73-85.

Mientras tanto, en las obras juveniles (del *Nacimiento de la tragedia* a las *Consideraciones intempestivas* y al inédito *Sobre la verdad y la mentira*), el arte parece destinado a ejercer todo su poder de justificación estética de la existencia también —y tal vez sobre todo— en el marco de una civilización socrática. Uno de los rasgos fascinantes, pero también inquietantes, del escrito *Sobre la verdad y la mentira* es justamente que, en el plano genético, Nietzsche dice que el lenguaje socialmente establecido, con sus reglas y su función cognoscitiva, nació sólo como cristalización arbitraria (unido, con todo, también, al menos en la perspectiva de la *Genealogía de la moral*, a formas de las relaciones de dominio) de cierto sistema de metáforas que, inventado libremente como cualquier otro sistema de metáforas, se impuso luego como el único modo públicamente válido de describir el mundo; cada lenguaje, en su origen, es metáfora, indicación de cosas mediante sonidos que no tienen nada que ver con las cosas mismas. La sociedad surge cuando un sistema metafórico se impone sobre los otros, se convierte en el modo públicamente prescrito y aceptado de señalar metafóricamente las cosas (es decir, de mentir). Desde ese momento, los distintos sistemas metafóricos, tanto pasados como futuros, quedan reducidos al nivel de la «poesía», o sea al nivel de mentiras reconocidas como tales. Esta descripción «genética», aunque sea ideal, del lenguaje, no da lugar, sin embargo, en Nietzsche, a una idealización de la condición de la libre inventiva metafórica, que en el caso de la canonización de un solo sistema de metáforas se habría perdido. Por el contrario, sólo a través de la construcción de ese «conceptual juego de dados que se llama por otra parte "verdad"» (UeWL 1, 362), es decir, a través del establecimiento de un orden jerárquico de conceptos abstractos, alejados no sólo de las cosas sino también de las impresiones intuitivas inmediatas de los individuos, el hombre se distingue del animal, absolutamente sumergido en el

fluir de las imágenes. Para edificar la propia humanidad racional, fundada en la capacidad de «mentir en un estilo vinculante para todos» *(ibid.)*, el hombre debe olvidarse «a sí mismo en cuanto sujeto, y precisamente en cuanto sujeto *artísticamente creativo*» (*id.*, 365). Pero en ninguna parte del escrito sostiene Nietzsche, en base a estas constataciones, la necesidad de restaurar un modo de libre inventiva metafórica, sin reglas canónicas y en definitiva sin sociedad y humanidad. Se puede hipotetizar, con razón, que uno de los motivos del estado inacabado e inédito en que Nietzsche dejó este ensayo es justamente la incertidumbre y problematicidad de las conclusiones: en efecto, si por una parte hay buenas razones para relacionar el escrito *Sobre la verdad y la mentira* con el discurso del *Nacimiento de la tragedia* en lo referente al renacimiento de una cultura trágica mediante la recuperación del elemento dionisíaco que el socratismo suprimió (y, del mismo modo, mediante la restauración de la libre creatividad artística y del «dominio del arte sobre la vida», UeWL, 2, 371), por la otra, la cristalización de un sistema de metáforas en lenguaje canónico de la verdad no hace, si bien se mira, más que proseguir la misma tendencia a la «mentira», a la imposición de nombres, imágenes, metáforas sobre la «realidad» de las cosas, en que consiste el impulso metafórico originario. Sería contradictorio, desde el punto de vista de Nietzsche, condenar la abstracción y la fijación del lenguaje conceptual público en reglas en nombre de una mayor «fidelidad a lo real» por parte de la libre actividad metafórica. Y no sólo esto: también el impulso de mentir y de crear ilusiones se halla arraigado en la necesidad de conservación, que en estado natural se satisface en la lucha ilimitada entre los individuos y sus metáforas privadas; mientras que el estado social responde a la misma exigencia precisamente mediante la institución de reglas para «mentir» de modo estable. Muchos pasajes del breve escrito revelan que Nietzsche no subvaloraba en ab-

soluto el significado emancipador que tuvo para el hombre el nacimiento de un lenguaje regulado, de un sistema de metáforas igual para todos. Es verdad que «el intelecto, maestro en fingimientos, es libre y está al margen de su normal servicio de esclavo» sólo cuando «con gusto creativo mezcla las metáforas y cambia de lugar los confines de la abstracción» (UeWL 2, 370); pero se trata de la alegría del esclavo en las saturnales, de una momentánea suspensión de las leyes, durante la cual se puede engañar «sin hacer *daño*» *(ibid.)*.

Volvemos a encontrar aquí, y de modo más complejo porque son mayores las ambiciones filosóficas sistemáticas de este texto, la misma problematicidad de las conclusiones del escrito sobre la tragedia: ¿cómo se debe pensar el renacimiento de una cultura trágica? ¿Es de veras ésta la restauración de la existencia griega, donde «el arte domina a la vida» (UeWL 2, 371), y que, sin embargo, parece entrañar el riesgo, a la luz del escrito *Sobre la verdad y la mentira*, de una recaída en el estado natural, en que la libertad creativa va acompañada de la suprema inseguridad de la existencia? ¿O bien se confía tal renacimiento de lo trágico a una «exaltación» de la ficción del arte, en que la inteligencia celebra sus saturnales *sin hacer daño*, y por tanto en la condición de seguridad que precisamente el sistema de las abstracciones ha contribuido a crear y mantener?

b) *Lo intempestivo.* Es más bien esta última la dirección en que parece moverse el pensamiento de Nietzsche en los primeros años de Basilea, de manera que *Humano, demasiado humano*, que inaugurará el segundo y más maduro período de su filosofía (y marcará el alejamiento de Wagner y Schopenhauer), no representa un cambio tan repentino e imprevisto. *Humano, demasiado humano* hablará de un «doble cerebro» que «una cultura superior debe dar al hombre, algo así como dos compartimentos cerebrales,

uno para sentir la ciencia, otro para sentir la no ciencia; que estén el uno junto al otro, sin confundirse, separables, aislables: ésta es una exigencia de salud» (MaM I, 251, 179). Es, en términos más explícitos, la posición que se encuentra ya delineada en el escrito *Sobre la verdad y la mentira.*

El renacimiento de la cultura trágica en que piensa Nietzsche en sus escritos de juventud se configura, pues, como una «revolución» en que el arte tiene una función decisiva, que, sin embargo, mientras que no queda suficientemente determinada en el escrito sobre la tragedia, en las otras obras de los años inmediatamente siguientes se precisa como vinculada generalmente a una función *crítica* de la cultura. Esta posición crítica de la cultura frente a la civilización de la decadencia socrática no da lugar a la hipótesis de una inversión revolucionaria; procura, en cambio, definirse en términos distintos, y precisamente éste es el sentido de las *Consideraciones intempestivas.* La noción misma de inactualidad en que insiste su título indica la problematicidad de esta relación: el pensador inactual que Nietzsche cree ser no trabaja por la fundación inmediata de una cultura distinta en que sus tesis podrían llegar a ser «actuales»; más bien trabaja «contra el tiempo, y de esta manera sobre el tiempo, y, esperemos, a favor de un tiempo venidero» (UB II, pref., 261). Pero la posibilidad de que un tiempo por venir modifique verdaderamente la posición del hombre cultural ante la sociedad aparece en Nietzsche como completamente injustificada: tanto la segunda Intempestiva, como sobre todo ese verdadero manifiesto sobre las relaciones entre sociedad y cultura que constituye la tercera Intempestiva, *Schopenhauer como educador,* enfocan tales relaciones en términos de alternativa radical entre *Kultur* y *Zivilisation*; dos términos que Nietzsche contrapondrá explícitamente en sus notas del último período (*cf.* por ej., 16 [10], VIII, 3, 275), según la acepción que tendrán en la *Kul-*

turkritik alemana de principios del siglo XX.[22] Tanto la segunda como la tercera Intempestiva concluyen, no con el delineamiento de una *Zivilisation* alternativa a la decadente que conocemos y en que nos encontramos, sino con la apelación a energías de *Kultur* que, *dentro* de esta *Zivilisation,* representen momentos «críticos»: tales son tanto las «potencias suprahistóricas» o eternizadoras a las que apela la conclusión de la segunda Intempestiva (UB II, 10, 351 y ss.) cuanto las figuras del santo, del artista y del filósofo a las que Nietzsche considera, con el mismo espíritu, en *Schopenhauer como educador.* Todas estas figuras representan —juntamente con el arte wagneriano del que Nietzsche luego acabará por separarse— los únicos modos de un renacimiento de la cultura trágica en el mundo actual; son al mismo tiempo la concreción, pero también el diluirse y el principio de disolución, de la «metafísica de artista» delineada en *El nacimiento de la tragedia.* La segunda y tercera Consideración intempestiva, más que por su contenido teórico «constructivo» son importantes, en la producción del primer Nietzsche, especialmente desde dos puntos de vista: por una parte abordan la disolución de la juvenil «metafísica de artista» exponiendo su única vía de desarrollo en una teoría de la *Kultur* como crítica más que en un proyecto alternativo de *Zivilisation,* por la otra precisan ulteriormente los objetivos de esta crítica, sentando las bases para el desarrollo en sentido «desconstructivo» del pensamiento del Nietzsche maduro.

La segunda Intempestiva, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida* (1874), posee una particular fascinación, pese al hecho de que, tanto y más que otros escritos de Nietzsche, plantea problemas mucho más numerosos que los que resuelve; tal

22. Representativas de este tipo de pensamiento son las *Consideraciones de un apolítico* de Th. MANN (1918) (trad. it. de M. Marianelli, Bari, 1967) [hay también trad. castellana].

fascinación se ha hecho sentir profundamente en el pensamiento europeo del siglo XX (pensemos tan sólo en Heidegger y en Walter Benjamin),[23] y no se trata de un fenómeno marginal, si bien es cierto que mucha filosofía importante de este siglo se ha construido en polémica o en cualquier caso con referencia al historicismo, que es el objetivo de la crítica de Nietzsche en este escrito. La problematicidad del significado de la segunda Intempestiva en el conjunto de la obra nietzscheana consiste en el hecho de que es difícil ver en ella un punto de llegada, o una preparación de tesis sucesivas —por ejemplo, la doctrina del eterno retorno de lo igual— a las que sin embargo se la podría vincular legítimamente. Parece, en cambio, igualmente y tal vez más probable que Nietzsche en sus obras siguientes pulverizó progresivamente sus tesis antihistoricistas de lo inactual en la historia, hasta el punto de que una de las llamadas notas de la locura (escrita en Turín a principios de enero de 1889) en donde dice, entre otras cosas, que es «todos los nombres de la historia» podría considerarse la lógica conclusión de un itinerario de recuperación precisamente de ese *Historismus* que es el objetivo de la polémica del escrito de 1874.

Aparte de estos desarrollos, que veremos a continuación, la segunda Intempestiva se presenta como la primera crítica rigurosa, a finales del siglo XIX, de uno de los rasgos dominantes de la cultura de ese siglo (junto con el cientificismo positivista, al que Nietzsche tiene ya por blanco en *El nacimiento de la tragedia*), el historicismo; no tanto en su forma metafísica hegeliana cuanto en la forma del *historiografismo*, característico de la educación del hombre decimonóni-

23. Para Heidegger, piénsese en el 76 de *El ser y el tiempo* (1927) [trad. cast., FCE, México, 1951, pp. 423-427 —*N. del t.*]. En Benjamin, la segunda Intempestiva es citada explícitamente en las *Tesis de filosofía de la historia* (trad. it. en la antología de W. BENJAMIN, *Angelus Novus*, a cargo de R. Solmi, Turín, 1976²) [hay trad. cast.].

co. Nietzsche parte de la constatación de que un hombre, o una cultura, totalmente consciente de la «historicidad» de sus acciones no tendría ningún estímulo ni capacidad para producir nueva historia. Histórico es, en efecto, lo que «resulta» de cuanto le ha precedido y está destinado a dejar su lugar a lo que seguirá: así pues, un puro y simple punto en una línea, que se individúa únicamente en relación con los otros puntos; esta relación, mientras que lo constituye, también lo disuelve. Cuando la conciencia histórica domina a un individuo o, como en el caso del siglo XIX, a una cultura, las fuerzas creativas decaen; parece insensato e inútil dedicarse a construir lo que está destinado a parecer dentro de poco, en el curso incontenible de la historia. A este estado de ánimo Nietzsche lo denomina «enfermedad histórica».

La enfermedad histórica está vinculada, por una parte, a los desarrollos, también en Hegel, de la visión cristiana del mundo: el *memento mori* de la religiosidad medieval se concentra, en el historiografismo decimonónico, en una difusa conciencia epigonal, que no cree que se pueda dar algo nuevo bajo el sol, y piensa que todo nace y perece sin que nada pueda hacerse para detenerlo (UB II, 8, 324-325); el providencialismo hegeliano, según Nietzsche, no es otra cosa que la mutación de tal epigonalismo en la pretensión de encontrarse no en el final, sino en la culminación del proceso histórico. Éste, además, aparece como un curso racional de acontecimientos (y aquí tiene su parte también Sócrates, que puso los cimientos de la posibilidad de ver el mundo, y también la historia, como una totalidad racional) y en definitiva, según dirá Benjamin, parafraseando a Nietzsche,[24] como la «historia de los vencedores». Epigonalismo con visos de escepticismo y pretensión (hegeliana, positivista, evolucionista) de ser (los europeos del siglo XIX) el punto de llegada del

24. *Cf.* las ya citadas *Tesis de filosofía de la historia* (tesis VIII).

proceso histórico se mezclan indisolublemente en la conciencia decimonónica. Un factor determinante de la imposición de tal actitud espiritual es el enorme desarrollo del conocimiento positivo de la historia pasada, que se produce justamente en el siglo XIX; al hombre de este siglo le es dado más material cognoscitivo sobre el pasado que el que puede asimilar, digerir: tal material pesa sobre el estómago y causa esa «falta de estilo» en que consiste propiamente la decadencia. En efecto, si los conocimientos sobre el pasado no se asimilan y digieren, interior y exterior ya no se corresponden; las formas que el hombre del siglo XIX impone a sus propias producciones en las diversas artes, tomándolas, como de hecho ocurre, de un pasado considerado como una especie de repertorio y guardarropía de disfraces teatrales, no tienen ninguna relación orgánica, necesaria, con su interioridad. El exceso de conciencia y de conocimiento histórico es causa al mismo tiempo de la incapacidad de producir formas nuevas y del «remedio», aún peor que el mal, para esta incapacidad. Vale decir el eclecticismo historicizante.

Pero no es sólo el exceso de historiografía lo que ha hecho madurar esta situación: el predominio de la historia en la educación y en la cultura se encuentra también en una relación directamente funcional con la formación de la fuerza de trabajo social.

«Los hombres deben adaptarse a los objetivos de la época para poder realizarlos cuanto antes; deben trabajar en la fabricación de los medios generales antes de estar maduros, incluso para que no se vuelvan maduros en absoluto, ya que esto sería un lujo que arrebataría cierto contingente al "mercado de trabajo" [...]. El joven es obligado con el látigo a lo largo de milenios: adolescentes que nada entienden de una guerra, de una acción diplomática, de una política comercial, son considerados dignos de que se los introduzca en la historia política. Pero así como el joven

corre por la historia, así nosotros, los modernos, correremos por las galerías de arte, así escuchamos los conciertos.» (UB II, 7, 316-317.)

Junto a esta función de preparación rápida de la fuerza de trabajo, el historiografismo fomenta también una función espectacular, que sirve de estímulo a la personalidad moderna debilitada por el exceso de conciencia histórica.

«[El hombre moderno] se hace preparar continuamente por sus artistas de la historia la fiesta de una exposición universal; se ha convertido en un espectador itinerante y dispuesto al goce [...]. Aún no ha acabado la guerra cuando ya se convierte ésta en papel impreso en cien mil ejemplares y se la presenta como novísimo estímulo del paladar extenuado de los ávidos de historia.» (UB II, 5, 295-296.)

Nietzsche entrevé de esta forma un rasgo característico de la cultura de masas que se desarrollará en el siglo XX.

Tales son los prejuicios que el exceso de historiografía produce en una sociedad; la vida, en efecto, tiene necesidad de «olvido», de un horizonte definido, de un cierto grado de inconsciencia. Esto no quiere decir, sin embargo, que el conocimiento del pasado no tenga también una utilidad para la vida: es la utilidad que se manifiesta en las tres formas «positivas» en que Nietzsche ve articularse el estudio histórico: la historiografía monumental, la historiografía anticuaria y la crítica. Ninguna de estas tres formas, importa subrayarlo, coincide con la actitud dominante en el historicismo decimonónico: efectivamente, ninguna busca en el pasado un «curso lógico» de hechos, cuya iluminación sirva para justificar el presente, para educar a la fuerza de trabajo, o para fomentar el sentimiento del imparable fluir de las cosas humanas (el *memento mori*).

«En tres aspectos le hace falta la historia a quien vive: le hace falta en cuanto que es activo y tiene aspiraciones, en cuanto que conserva y venera, en cuanto que sufre y tiene necesidad de liberación.» (UB II, 2, 272.)

En estas tres exigencias se fundan las tres especies de historia útiles a la vida; las mismas entrañan también riesgos, que se combaten limitando cada uno de los tres modos con la intervención de los otros dos. Pero junto con estos tres modos no perjudiciales de entrar en relación historiográfica con el pasado (que sientan las bases de lo que será la «recuperación» del *Historismus* por parte del Nietzsche posterior, y a la que ya aludimos), lo que puede ayudar a la cultura actual a curarse de la enfermedad histórica y de la decadencia es el recurso a las potencias suprahistóricas, o eternizadoras, del arte y la religión (*cf.* UB II, 10, 351 y ss.). El recurso a estas potencias no se desarrolla, con todo, en el escrito de Nietzsche, en una tesis teórica articulada; queda como pura apelación, y lo que resulta claro es que un aspecto decisivo de la salida de la decadencia es la instauración de una relación vital con el pasado —anticuario, monumental, crítico— que contribuya a una verdadera maduración del individuo, en vez de a su simple reducción a trabajador en el edificio social o a consumidor de espectáculos. Pero frente a la claridad y perentoriedad de la *pars destruens*, la parte constructiva del escrito sobre la historia no presenta más que un conjunto de exigencias que quedan muy imprecisas.

En el sentido de cultura entendida esencialmente como crítica, más que como construcción articulada de un ideal alternativo de *Zivilisation*, habla también la tercera Intempestiva, sobre *Schopenhauer como educador* (aparecida a finales de 1874). Según reza su título, no se trata de una exposición de la filosofía de Schopenhauer, sino de éste en tanto que pensador, y figura ejemplar —diríamos nosotros— de intelectual

de la sociedad de la época de Nietzsche. Schopenhauer es visto ante todo como la antítesis del sabio-funcionario estatal, del profesor de universidad que, pagado por el Estado, no puede sino enseñar una filosofía que no perturbe al Estado. Pero la filosofía, si se cultiva con seriedad, es necesariamente crítica de las instituciones, y en cualquier caso produce ciudadanos que no se someten en modo alguno a los objetivos del Estado; en consecuencia, la única «filosofía» que se enseña en la universidad es la historia de las opiniones filosóficas del pasado, posiblemente para suscitar en los estudiantes intolerancia y asco, exorcizando así cualquier función educativa que pudiera tener en el sentido de crítica de lo existente. La discusión sobre Schopenhauer se extiende de este modo a una visión general de la relación entre cultura e instituciones: no sólo el Estado, sino también el mundo de la economía y de la ciencia, considerados como enemigos de la cultura, con una postura muy afín a la de Jacob Burckhardt, a quien Nietzsche había conocido y tratado personalmente en Basilea, y por quien ciertamente fue influido.[25] Sin embargo, es fácil ver cómo se vincula coherentemente esta postura con las premisas contenidas en *El nacimiento de la tragedia* y cómo representa la desembocadura de las exigencias presentes en aquella obra y en la segunda Intempestiva. Más explícitamente que esta última, el escrito sobre Schopenhauer acentúa la impresión de que el renacimiento de la cultura trágica es para Nietzsche algo que tiene que ver tanto con un renacimiento del arte (y probablemente también del mito, de la religión) cuanto con un potenciamiento de la capacidad *crítica* contra lo existente, una crítica que, como se ve, aquí en la exaltación

25. Las *Reflexiones sobre la historia universal*, de J. BURCKHARDT fueron publicadas póstumamente por su alumno y sobrino Jacob Oeri (1905) [hay trad. cast.]; pero fueron tema de los cursos universitarios de Burckhardt en Basilea desde 1868. Nietzsche las conocía con seguridad, al menos en esta forma (*cf.*, al respecto, JANZ, *Friedrich Nietzsche*, cit., II, pp. 63 y 97).

que Nietzsche hace de la figura del *filósofo,* junto con la del poeta y la del santo, se expone como búsqueda y devoción de la *verdad,* aun cuando no sea la verdad del científico, de quien el filósofo se distingue por la capacidad, que Nietzsche ve como una característica esencial, de no limitarse a acumular conocimientos particulares, sino de poseer, por el contrario, una «intuición del todo», una especie de saber como «sabiduría» que afecta a toda la existencia.

El carácter central de este elemento crítico para el renacimiento de una cultura trágica contribuye a distanciar el ideal de tal renacimiento del de la belleza dionisíaco-apolínea descrita en la segunda sección del escrito *Sobre la verdad y la mentira*: la tercera Intempestiva habla explícitamente de una belleza entendida como «apacible cansancio crepuscular», que se cierne sobre los rasgos de quien ha tenido una «gran *iluminación* sobre la existencia» (UB III, 5, 406). Esta belleza, que no es ciertamente la de la vida arrolladora de lo dionisíaco recuperado, no es sin embargo tampoco sólo la de una mirada nostálgica; resultan instructivas, a este respecto, las páginas de la tercera Intempestiva, donde Nietzsche describe «las tres imágenes del hombre que nuestra época ha erigido una después de la otra, y de cuya visión los mortales extraerán aún durante mucho tiempo el impulso para una transfiguración de su vida: el hombre de Rousseau, el hombre de Goethe y por último el hombre de Schopenhauer» (UB III, 4, 393-394). El primero es el que apela impulsivamente a su propia naturaleza santa para romper los vínculos y cadenas de todo tipo, y que inspira por tanto las revoluciones; el hombre de Goethe es en cambio el que «odia toda violencia, todo salto, lo que no osbtante quiere decir toda acción; y de este modo el liberador del mundo, Fausto, llega a ser casi solamente uno que viaja por el mundo» (UB III, 4, 395); es «el hombre contemplativo al gran estilo, que no languidece sobre la tierra sólo porque

recoge para alimentarse todo lo que de grande y memorable ha habido y aún hay en ella» (*ibid.*, 396). Así como el hombre de Rousseau corre siempre el riesgo de convertirse en «un catilinario», el de Goethe está siempre a punto de convertirse en un filisteo (*ibid.*, 396). «El hombre de Schopenhauer», en cambio, «asume sobre sí el dolor voluntario de la veracidad» (*ibid.*). Es lo que podríamos llamar también el auténtico espíritu crítico, que se esfuerza por «conocer todo», como el hombre de Goethe, pero por un amor heroico de la verdad que lo obliga incluso al propio sacrificio.

Como ya ocurría en la conclusión del *Nacimiento de la tragedia* y de la segunda Intempestiva, también aquí el ideal «positivo», aunque característicamente cargado de aspectos ascético-heroicos, no resulta tan sistemáticamente definido. Pero es de destacar que, junto con la insistencia sobre la contraposición entre filosofía y toda forma de institucionalidad, y junto con la polémica contra la ciencia como asunto de especialistas privados de una visión abarcadora del mundo, se abra paso, precisamente respecto de la ciencia, una atención que se desarrollará en *Humano, demasiado humano*: frente a la vacuidad, al dogmatismo, a la oscuridad de la filosofía académica, Nietzsche reconoce que «en las ciencias individuales se es hoy sin duda más lógico, cauto, modesto, genial; en resumen, se es mucho más filósofo que los llamados filósofos» (UB III, 8, 450). Aún más en general —aunque se trata sólo de una alusión— Nietzsche parece reconocer que los adversarios a quienes la filosofía se enfrenta y con quienes debe saldar cuentas pendientes (la filosofía buena no menos que la mala, tal vez) son las ciencias naturales y la historia. Con todos los límites que estos ámbitos del saber presentan, también es cierto del pensamiento del mismo Nietzsche que, en el período que se abre con *Humano, demasiado humano*, dicho pensamiento se desarrollará precisa-

mente volviendo a pensar el significado de las ciencias y de la historia (ya sea como formas de saber, ya en sus implicaciones para la organización de la sociedad) y redefinirá en relación con ellas su propia concepción de los cometidos de la filosofía.

Capítulo 2
LA DESCONSTRUCCIÓN DE LA METAFÍSICA

1. *ARTE Y CIENCIA EN* HUMANO, DEMASIADO HUMANO

Ya se ha aludido al hecho de que, sobre todo a partir de la publicación del *Nietzsche* de Heidegger en 1961, el estudio de Nietzsche se ha centrado especialmente en las obras del último período de su vida y en los fragmentos póstumos que, al menos en cierto momento, pensó reunir en una obra orgánica bajo el título de *La voluntad de poder*. Son éstos los escritos donde se anuncian las grandes tesis ontológicas de Nietzsche, los que Heidegger llama sus *Haupttitel*.[1] Pero cierto alejamiento de la interpretación de Heidegger que ha madurado en los últimos años en la *Nietzsche-Literatur* induce a reconsiderar el problema bajo otra luz; vale decir, en el sentido de reconocer que las tesis filosóficas características de Nietzsche, incluso aquellas en que se centra más la atención heideggeriana, adquieren su significación, tanto para su biografía intelectual como para la imagen que de él nos podamos formar sus lectores, sólo en relación con el trabajo de «crítica de la cultura» que se lleva a cabo en las obras del que se acostumbra a considerar como período «medio» de su producción.[2] Los comienzos «filológicos» de la actividad de Nietzsche no

1. *Cf*. M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, cit., vol. II, pp. 259-260.
2. Sobre la cuestión de la periodización de la obra de Nietzsche, *cf*. más adelante el principio de la tercera parte.

funcionarían por lo mismo en él solamente, o sobre todo, a nivel de «método» (incluso lo que el Nietzsche de los últimos años denomina «filosofar con el martillo» es un eco de esta educación filológica; no se trata, en efecto, de romper, sino de probar y auscultar, tocando los ídolos con el martillo, como un diapasón: GD pref., 28), sino sobre todo a nivel de una estrecha conexión entre elaboración de tesis filosóficas y crítica de la cultura. De esta conexión —que probablemente puede asumirse como rasgo característico de mucha filosofía contemporánea, y especialmente de la línea hermenéutica del pensamiento de nuestro siglo— es expresión emblemática la idea de *nihilismo*, que es una de las tesis «metafísicas» del último Nietzsche y que sin embargo, inseparablemente, es también un determinado esquema interpretativo de la historia del pensamiento europeo. El interés peculiar de las obras de Nietzsche de los últimos años de Basilea y luego de sus primeros años de vagabundeo de «jubilado» —desde el primer volumen de *Humano, demasiado humano* hasta los comienzos de *Zaratustra*— consiste en la maduración de tesis ontológicas en relación con la crítica de la cultura, en una conexión característica y cargada de significado filosófico. Por tal motivo, se puede incluso sostener con buenas razones que la dominante atención filosófica por los escritos del último Nietzsche es excesiva y supone el riesgo de dejar escapar el significado más propio de la filosofía nietzscheana: ésta vive totalmente en el nexo, que hay que volver a estudiar constantemente, entre reflexión sobre el curso de la civilización europea y meditación sobre el ser. El nexo entre filosofía y crítica de la civilización se encontraba ya claramente presente en las obras de juventud, como lo demuestra el significado que adquiere en *El nacimiento de la tragedia* el dualismo de dionisíaco y apolíneo. Pero en las obras del segundo período, la filosofía de Nietzsche adquiere una consistencia original que falta, o al menos es aún poco visible, en los escritos juveniles, en los que pa-

rece dominar aún una adhesión total a la metafísica de Schopenhauer, y también cierta heterogeneidad de posiciones sin resolver.[3] *Humano, demasiado humano* es el escrito que señala con claridad la transición a la nueva fase y, sintomáticamente, el que confirma la ruptura de Nietzsche con Wagner

Lo que en aquella obra llamó de inmediato la atención de Wagner, y que incluso para el lector de hoy resulta el elemento inmediatamente nuevo respecto de los escritos precedentes, es la nueva postura de Nietzsche ante el arte. De la misma hay ya anticipaciones en los escritos de los primeros años de Basilea, como se ha visto: pero se trata de elementos marginales, e incluso la tercera Intempestiva piensa la ciencia como uno de los grandes enemigos de la verdadera cultura. En *Humano, demasiado humano*, en cambio, el cuadro parece transformarse radicalmente: no más «metafísica de artista». no más la esperanza de que el arte sea la fuerza que puede hacernos salir de la decadencia; la noción misma de decadencia se hace problemática, como se vuelve problemático el juicio de condena global de la civilización moderna. En *Humano, demasiado humano*, que en su primera edición lleva una dedicatoria a Voltaire, Nietzsche adopta una actitud por lo general «ilustrada». aunque al analizarlo mejor se descubren razones de una diferencia sustancial con la Ilustración, en particular por lo que se refiere a la fe en el progreso.

En la determinación de estas nuevas posturas tienen un peso decisivo los nuevos conocimientos y lecturas del período de Basilea, y la experiencia «wagneriana». Ésta había encontrado su sistemación más elevada, no exenta de implícitos puntos críticos, en la cuar-

3. Véase cuanto escribe el mismo NIETZSCHE en el «Ensayo de autocrítica» que constituye el prefacio de la nueva edición, en 1886, del *Nacimiento de la tragedia. Cf.* también las observaciones de Colli y Montinari en la nota conclusiva del vol. III, 2, de las *Obras*, en la parte que se refiere al escrito *Sobre la verdad y la mentira*, pp. 387-388.

ta Intempestiva, *Richard Wagner en Bayreuth* (aparecida en 1876). En sus relaciones con Wagner y el wagnerismo, Nietzsche va descubriendo en el plano práctico la imposibilidad de realización de un proyecto de renacimiento de la cultura trágica que debería basarse en el desarrollo de lo más importante de la obra wagneriana: la experiencia del *Festspielhaus* de Bayreuth, que Wagner proyecta y realiza (en 1876) como lugar de irradiación de su obra, pone a Nietzsche frente a todos los límites de tal empresa de «revolución estética».[4] Pero la experiencia del «wagnerismo real», como podríamos llamarla (con todos los componentes, personales y personalísimos, que juegan en Nietzsche), es sólo uno de los aspectos del proceso de maduración de Nietzsche en los años de Basilea; junto con ella, mucho más importantes, están las nuevas amistades y sus nuevos contactos culturales: por una parte, ante todo, la estrecha amistad con el historiador y teólogo Franz Overbeck, el amigo más constante y fiel de Nietzsche hasta los días de la locura de Turín (es Overbeck quien va a buscar a Nietzsche a Turín en enero de 1889, cuando la demencia ya se ha manifestado, para volver a llevarlo a Suiza); el conocimiento personal de Jacob Burckhardt, que sin duda influye de modo decisivo ya sea en las tesis de la segunda Intempestiva, ya en el redimensionamiento de las esperanzas que Nietzsche ponía en un renacimiento de la cultura trágica. Basilea representa también una ocasión para relaciones más intensas, en el plano de las lecturas, con las ciencias de la naturaleza: los biógrafos de Nietzsche han documentado el vivo interés que manifiesta en este período por la lectura de obras científicas: entre 1873 y 1874 pide reiteradamente en préstamo a la biblioteca la *Filoso-*

4. *Cf.* el análisis de la cuarta Intempestiva, y todas las consideraciones sobre el significado que tuvo para Nietzsche la experiencia del primer Festival de Bayreuth, en JANZ, *Friedrich Nietzsche*, cit., vol. II, pp. 345 y ss.

fía natural de Boscovich; después, historias de la química, tratados de física; además, *Die Natur der Kometen*, de F. Zoellner (aparecido en 1871; Nietzsche lo lee en 1872), y los escritos de L. Rütimeyer, un paleontólogo neolamarckiano, colega suyo en la universidad.[5] Relevantes, para la orientación que sigue el pensamiento nietzscheano a partir de *Humano, demasiado humano*, son también las lecturas que configuran un interés por el análisis «positivo» del hombre y de la cultura: de las *Primitivas culturas* de Tylor (una de las obras que inauguran la antropología cultural hacia finales del siglo XIX; publicada en 1871, Nietzsche la lee en 1875) a los grandes moralistas franceses: Montaigne, La Rochefoucauld, Chamfort, Fontenelle y Pascal.[6]

Lo que resulta de todos estos nuevos estímulos a los que Nietzsche se expone se puede leer en las obras de los años sucesivos, de *Humano, demasiado humano* a *Aurora* y a *La gaya ciencia*; pero se puede resumir esquemáticamente como fin de la «metafísica de artista», problematización del concepto de decadencia, nueva configuración de las relaciones entre arte, ciencia, civilización y renuncia al ideal de un renacimiento de la cultura trágica.

El arte tiene, a los ojos del Nietzsche de *Humano, demasiado humano*, el defecto de representar una fase «superada» de la educación de la humanidad, pensada como un proceso de ilustración en el que el papel dominante, en la actualidad, corresponde a la ciencia:

«*El arte como nigromante*. El arte cumple secundariamente el deber de conservar e incluso de prestar nuevos colores a concepciones apagadas, desteñidas;

5. Sobre la necesidad que Nietzsche siente en el período de Basilea de formarse una cultura científica, *cf.*, por ejemplo, JANZ, *Friedrich Nietzsche*, cit., vol. II, pp. 43-44. *Cf.* también K. SCHLECHTA - A. ANDERS, *Nietzsche*, Stuttgart, 1962.

6. *Cf.* ANDLER, *Nietzsche*, cit., vol. I, pp. 105-175, y W. D. WILLIAMS, *Nietzsche and the French*, Oxford, 1952.

cuando lleva a cabo este deber, establece un vínculo con épocas diferentes y hace que sus espíritus vuelvan. En realidad, la vida que surge de tal modo es sólo una vida de fantasma que sale de su tumba, o como el regreso en sueños de muertos queridos; pero al menos por algunos instantes el antiguo sentimiento vuelve a despertarse y el corazón late con un ritmo ya olvidado. Ahora bien, por este cometido general del arte se debe perdonar al artista el hecho de que no figure en las primeras filas de la ilustración y de la progresiva, *viril educación* de la humanidad: ha sido durante toda su vida un niño, un jovencito, y se ha detenido en el punto en que lo ha sorprendido su impulso artístico; los sentimientos de las primeras etapas de la vida están, sin embargo, según cree, más cerca de los de las épocas pasadas que de los del siglo presente. Involuntariamente, su deber se convierte en el de hacer que la humanidad vuelva a su niñez; ésta es su gloria y su límite.» (MaM I, 147, 122.)

A una perspectiva similar se refiere también el aforismo precedente, el 146, en el que se imputa al artista una «moralidad más débil» que la del pensador en lo concerniente al conocimiento de la verdad: el artista, para conservar las condiciones que hagan su arte eficaz, tiene necesidad de mantener viva una interpretación sustancialmente mítica de la existencia, con todos sus corolarios: emotividad, sentido de lo simbólico, apertura a lo fantástico; y para él, la continuidad de tal visión de la vida es «más importante que la dedicación científica a la verdad en todas sus formas, por desnuda que pueda presentarse». Esta actitud regresiva del artista ni siquiera está muy, o exclusivamente, ligada al hecho de que el arte deba necesariamente cubrir con «símbolos» la verdad de las cosas; más bien lo está al hecho de que, para desarrollar la propia acción, el arte necesita cierto mundo, cierta cultura: las épocas y los mundos en que el arte florecía del modo más lozano son los de las emociones

violentas, de la creencia en dioses y divinidades, en que la ciencia, como forma de saber, no tenía participación (*cf.* MaM I, 159, 127). Lo que vuelve intempestivo al arte (y ciertamente Nietzsche piensa también en el arte wagneriano) no es tanto la confrontación abstracta con la ciencia, como forma de saber más verdadera y completa, cuanto el cambio de las condiciones generales de la sociedad, cambio sin duda ligado también a la afirmación de la ciencia, por el que se crea una situación en que el arte se presenta como un hecho del pasado. De este cambio de la sociedad forma parte también aquello de lo que habla una página del segundo volumen de *Humano, demasiado humano*, el aforismo 170 de *El viajero y su sombra*, sobre «El arte en la época del trabajo». Aquí, «lo más general, aquello por lo que se transforma la posición del arte respecto de la vida» se localiza en el imponerse de una organización social basada en el trabajo, en la que se reserva al arte sólo el «tiempo libre», que resulta ser, además, el tiempo del cansancio y del esparcimiento: de aquí la necesidad, para el arte, de vulgarizarse; también el gran arte, para mantener despierta la atención del público que le dedica sólo las horas nocturnas, debe recurrir a excitaciones, «aturdimientos, embriagueces, conmociones, convulsiones lacrimógenas» (WS 170, 202-203). Muchos de estos rasgos son también los que Nietzsche reprochará a la obra wagneriana en sus escritos más tardíos.

Aunque no significa una gran diferencia por lo que se refiere a los resultados, es de notar el hecho de que Nietzsche no toma partido por la ciencia contra el arte por puras y generales razones gnoseológicas (la ciencia conoce, el arte simboliza y fantasea); sino por razones de «crítica de la cultura», podría decirse: el arte, para influir en los espíritus, necesita un mundo que ya no es el nuestro; si quiere mantenerse en nuestro mundo, debe recurrir al pasado, recrear artificialmente hoy las condiciones que lo hacían actual en otras épocas; y estas condiciones no resultan caracte-

rizadas tanto en términos de mayor o menor objetividad del conocimiento, cuanto en términos de violencia de las emociones, mutabilidad de los estados anímicos, impetuosidad e irracionalismo infantil (*cf.* el af. 159 de MaM I, cit.).

Coherentemente con todo esto, tampoco la ciencia es apreciada por Nietzsche, en *Humano, demasiado humano*, en tanto que conocimiento objetivo de la realidad, sino porque, por las actitudes espirituales que entraña, constituye la base de una civilización más madura, en definitiva menos violenta y pasional. En ninguna página de *Humano, demasiado humano* atribuye Nietzsche a la ciencia la capacidad de proporcionar un conocimiento objetivo de las cosas. Así, el aforismo 19 expone los errores y supuestos arbitrarios en que se fundamenta la posibilidad de numerar y calcular (y por lo mismo, la estructura matemática de las ciencias de la naturaleza). La validez de las proposiciones científicas no queda, con esto, cuestionada, porque los errores sobre los que se fundan nuestros cálculos son más o menos constantes; Nietzsche apela aquí a Kant, a quien interpreta en sentido radicalmente fenomenístico, reduciendo drásticamente las estructuras trascendentales al «compendio de una multitud de errores del intelecto». En estos errores se basa la representación del mundo que tenemos, y sobre la que trabaja incluso la ciencia: «lo que nosotros ahora llamamos el mundo es el resultado de una cantidad de errores y fantasías que han surgido paulatinamente en la evolución general de los seres orgánicos [...]. De este mundo de la representación la severa ciencia puede en realidad liberarnos sólo en pequeña medida —y por otra parte no es esto en absoluto algo deseable— en cuando que no puede quebrantar esencialmente el poder de antiquísimos hábitos de la sensación»; no puede, pues, conducirnos más allá de la apariencia, a la cosa en sí, que, más bien, piensa Nietzsche en contra de Schopenhauer y de Kant, «es digna de una carcajada homérica». La ciencia puede

sólo «gradual y progresivamente iluminar la historia del nacimiento de dicho mundo como representación; y elevarnos, al menos por algunos momentos, por encima de todo el proceso» (MaM I, 16, 27).

Así pues, si también la ciencia se mueve en el ámbito de la representación, de los errores consolidados en la historia de los seres vivos y del hombre, no habrá que buscar su diferencia respecto del arte en su mayor verdad y objetividad. Ya en *Humano, demasiado humano*, y luego, cada vez con mayor claridad, en *Aurora* y en *La gaya ciencia*, la ciencia funciona más bien como un modelo y un ideal metódico: como actividad capaz de inducir una determinada actitud psicológica, que se valora con independeneia de los resultados estrictamente cognoscitivos. Con toda probabilidad, es al hombre de ciencia a quien se debe aplicar lo que Nietzsche escribe en los aforismos 501 y 547 de *Aurora*: que el conocimiento, para nosotros y para las generaciones futuras, ya no se debe pensar como algo de lo que dependa el destino del alma que se dedica a él; queda así abierto el camino hacia ese gran trabajo de colaboración, y de atención a los hechos mínimos, a los matices, es decir, a todos esos fenómenos, diríamos nosotros, de los que depende el desarrollo de las ciencias positivas y especializadas. «"¡Qué importa de mí!", está escrito en la puerta del pensador futuro» (M 547, 258). La creencia en la inmortalidad del alma, propia de épocas pasadas, hacía depender la salvación eterna del conocimiento de la verdad de las cosas; pero hoy, cuando tal creencia ha llegado a su ocaso, el enigma de la realidad no debe resolverse por parte de cada uno de manera apresurada: la humanidad «puede dirigir su mirada a tareas tan grandiosas que a las épocas pasadas les habría parecido un desatino y un juego con el cielo y el infierno» (M 501, 239).

Con el mismo horizonte de pensamientos y expectativas se vincula la última sección de *Humano, demasiado humano* (pensamos especialmente en el aforis-

mo 635): aquí resulta claro que Nietzsche no espera de la ciencia una imagen del mundo más verdadera, sino más bien un modelo de pensamiento no fanático, atento a los procedimientos, sobrio, «objetivo» sólo en el sentido de que es capaz de juzgar al margen del más inmediato apremio de intereses y pasiones: el modelo de lo que llamará también «espíritu libre».

Pero todo esto, precisamente, vuelve un tanto ambiguo el razonamiento sobre el arte como fenómeno del pasado, y anima el cuadro «ilustrado» de la gnoseología de Nietzsche en estas obras. Tal ambigüedad se puede rastrear en una serie de temas que aparecen en *Humano, demasiado humano* y se refuerzan en los escritos siguientes. Se ha visto, en efecto, que arte y ciencia no se distinguen porque uno sea un puro juego de la fantasía y la otra frío conocimiento de las cosas como son, sino porque en la ciencia se produce una actitud de mayor libertad, equilibrio, sobriedad del hombre ante el mundo. Todos estos aspectos, sin embargo, son también aspectos esenciales de la actitud estética. Por ejemplo: la conclusión del aforismo 16 de *Humano, demasiado humano* dice que la ciencia no puede liberarnos del mundo de la representación, resultado de una larga historia de errores que han llegado a ser connaturales al hombre, sino sólo «elevarnos, al menos por algunos momentos, por encima de todo el proceso», haciéndonos comprender que la «cosa en sí», con que soñaban Kant y Schopenhauer, es tal vez «digna de una carcajada homérica» (MaM I, 16, 27). Esta carcajada de quien se eleva durante un instante por encima del proceso de errores del que nace el mundo de la representación es la misma a la que se refiere el aforismo siguiente, el 213: aquí la risa la provoca el momentáneo placer del absurdo que produce el arte, suspendiendo por un momento las férreas leyes de la representación habitual del mundo. Sobre esta base se puede comprender la afirmación de Nietzsche de que «el hombre científico es la evolución del hombre artístico» (MaM I, 222,

157), si bien en el contexto de este aforismo la justificación explícita de la tesis es más limitada: el arte nos ha habituado entre otras cosas «a obtener placer de la existencia, a considerar la vida humana como un trozo de naturaleza, sin dejarnos transportar demasiado, y como objeto de un desarrollo necesario» *(ibid.)*. Estas actitudes vuelven con la necesidad de conocimiento del hombre científico; en él revive, de forma más desarrollada, el interés y el placer con que el arte durante siglos nos ha enseñado a contemplar la vida en todas sus manifestaciones. Es el interés y el placer que sentimos por el proceso de errores del que nace el mundo de la representación, elevándonos un instante por encima de él. Esta larga educación a través del arte ha preparado la ciencia y el espíritu libre; y por ello debemos sentirnos agradecidos al arte.

«*Nuestra última gratitud al arte*. Si no hubiéramos tolerado las artes ni ideado este tipo de culto de lo no verdadero, el conocimiento de la no verdad y mentira universales que nos proporciona hoy la ciencia —el reconocimiento de la ilusón y del error como condiciones de la existencia cognoscitiva y sensible— no sería en absoluto soportable. Las consecuencias de la *honradez* serían la náusea y el suicidio. Sin embargo, nuestra honestidad tiene una fuerza de signo contrario que nos ayuda a eludir tales consecuencias: el arte entendido como la *buena* voluntad de la apariencia. No siempre impedimos a nuestro ojo redondear debidamente, crear formas poéticas definidas: y entonces no es ya el eterno inacabado lo que transportamos al flujo del devenir; porque pensamos transportar una *diosa*, y nos sentimos orgullosos y como niños en este servicio que le rendimos. En cuanto fenómeno estético, nos es aún *soportable* la existencia, y mediante el arte se nos conceden el ojo, la mano y sobre todo la buena conciencia de *poder* hacer por nosotros mismos semejante fenómeno. ¡Debemos, de vez en cuando, descansar del peso de nosotros mismos,

volviendo la mirada allá abajo, sobre nosotros, riendo y llorando sobre nosotros mismos desde una distancia de artistas: debemos descubrir al *héroe* y también al *juglar* que se oculta en nuestra pasión de conocimiento; debemos, alguna vez, alegrarnos de nuestra locura para poder estar contentos de nuestra sabiduría! Y justamente porque en última instancia somos graves y serios y más bien pesos que hombres, no hay nada que nos haga tanto bien como la gorra del granujilla: la necesitamos para nosotros mismos —todo arte arrogante, vacilante, danzante, burlesco, infantil y bienaventurado nos es necesario para no perder esa *libertad sobre las cosas* que nuestro ideal nos exige. Sería para nosotros una *recaída* dar precisamente con nuestra susceptible honestidad en el mismo centro de la moral y por amor de exigencias más que severas, puestas en este punto en nosotros mismos, volvernos también nosotros monstruos y espantajos de virtud. ¡Debemos *estar por encima* incluso de la moral: y no sólo estarnos ahí arriba empalados, con la angustiosa rigidez de quien teme a cada momento resbalar y caer, sino, además, flotar y jugar sobre ella! ¿Cómo podríamos, por ello, prescindir del arte, e incluso del juglar? ¡Mientras continuéis experimentando de algún modo *vergüenza* de vosotros mismos, no estaréis entre nosotros!» (FW 107, 115-116.)

Reaparece aquí, entre otras cosas, un tema caro al *Nacimiento de la tragedia*: el arte como sola fuerza capaz de hacer soportable la existencia. Pero el significado es, aquí, profundamente distinto: ya no se trata, schopenhauerianamente, de huir del caos de la voluntad, en un mundo de formas definidas y sin embargo sustraído a la lucha por la vida, que domina el mundo de la representación. Se trata, por el contrario, de volver tolerable la conciencia de la ineluctabilidad del error sobre el que se basan vida y conocimiento, reconociendo que él es la única fuente de la belleza y abundancia de la existencia. *Todo* el mun-

do de la representación, y no sólo el mundo del arte, tiene ahora la «positividad» de las representaciones artísticas de que hablaba *El nacimiento de la tragedia.* Paradójicamente, esta generalización de la apariencia («la cosa en sí es digna de una carcajada homérica») produce también una alianza entre ciencia y arte: a la ciencia corresponden tanto el conocimiento metódico del mundo de la representación cuanto el conocimiento del proceso a través del cual este mundo se constituye (y por tanto la conciencia del error); al arte corresponde la tarea de mantener con vida al héroe y al juglar que hay en nosotros, ayudando a la ciencia a soportar la conciencia del error necesario. Esta conciencia del error necesario distingue la concepción nietzscheana de la ciencia de la del positivismo: y representa, más aún que los resultados cognoscitivos individuales, el significado de la ciencia para el progreso humano: la ciencia es más madura que el arte precisamente porque recoge y desarrolla la herencia del arte mismo. La relación de arte y ciencia, como Nietzsche la piensa en *Humano, demasiado humano* y en las obras siguientes del mismo período, queda bien resumida en la imagen del «doble cerebro»:

«Una cultura superior debe dar al hombre un doble cerebro, algo así como dos cámaras cerebrales, una para sentir la ciencia, otra para sentir la no ciencia; que estén la una junto a la otra, sin confusión, separables, aislables: ésta es una exigencia de salud. En un campo se encuentra la fuente de energía, en el otro el regulador: con ilusiones, parcialidades y pasiones es preciso dar calor; con la ayuda de la ciencia cognoscitiva hay que evitar las malas y peligrosas consecuencias de un exceso de calor.» (MaM I, 251, 179.)

No se trata nunca, ni aquí ni en los textos citados más arriba, de una división de ámbitos, ni de distintos «modos» de aproximación a lo real; ciencia y

arte son complementarios en la definición de una actitud madura del hombre ante el mundo; y si, observados en el plano de la sincronía y de la actualidad, parecen caracterizarse el uno como fuente de energía, la otra como regulador, su nexo más profundo viene dado por su origen común, el que hace que la ciencia sea sólo resultado de una evolución, más madura, con cuyo impulso se origina también el arte. Y, como se verá dentro de poco, el punto de vista estructural tiene para Nietzsche una importancia incomparablemente menor que el genealógico o genético.

2. *LA AUTOSUPRESIÓN DE LA MORAL*

Si bien, como se ha visto, la contraposición entre ciencia y arte no es tampoco en *Humano, demasiado humano* tan total y radical como podría parecer a primera vista, verdad es que lo que Nietzsche considera ahora su misión no es ya el renacimiento de una cultura trágica, fundamentada en el arte y la reanudación, en cierto sentido, del mito. De las figuras que «Schopenhauer como educador» señalaba como posibles «redentoras» de la cultura, el santo y el artista pasan decididamente a segundo plano, y permanece como central la figura del filósofo, que trabaja con un método y un espíritu afines a los del científico. Lo que Nietzsche quiere hacer en *Humano, demasiado humano*, volviendo, en cierto sentido, a la época trágica de los griegos, es construir una «química de las ideas y de los sentimientos» (como reza el título del primer aforismo de la obra), devolviendo los problemas filosóficos a la «misma forma interrogativa de hace dos mil años: ¿cómo puede algo nacer de su contrario, por ejemplo lo racional de lo irracional, lo que siente de lo que está muerto, la lógica de la ilogicidad, la contemplación desinteresada del deseo apasionado, el vivir para los otros del egoísmo, la verdad de los erro-

res?» (MaM I, 1, 15). Es justamente lo que habían tratado de hacer los filósofos más antiguos, antes del nacimiento de la metafísica, cuando buscaban los elementos simples de las cosas, capaces de explicar su variedad y multiplicidad por su diferente composición. La metafísica que después se afirmó en la cultura europea ha negado que las cosas puedan derivarse de su contrario; así, ha supuesto, por ejemplo, que los valores considerados «superiores» no podían más que venir de lo alto, de una misteriosa «cosa en sí».

«Por el contrario, la filosofía histórica, que no se puede pensar separada de las ciencias naturales, y es el más reciente de todos los métodos filosóficos, ha comprobado en casos particulares (y tal será presumiblemente su resultado en todos los casos), que esas cosas no son opuestas, sino en la acostumbrada exageración de la concepción popular o metafísica [...]; según su explicación no existe, para ser rigurosos, ni un obrar altruista ni una contemplación plenamente desinteresada; ambas cosas son sólo sublimaciones en las que el elemento básico se presenta casi volatilizado y se revela como aún existente sólo a la observación más sutil.» (MaM I, 1, 15.)

La filosofía «histórica» que trabaja con el método de la «química» es aquel saber que, como dice el aforismo 16 de *Humano, demasiado humano*, «ilumina gradual y progresivamente» la historia del mundo como representación y nos eleva «por algunos momentos, por encima de todo el proceso». Aunque sólo *Aurora* lleva en su subtítulo una explícita alusión a los «prejuicios morales», toda la «desconstrucción»[7]

7. El término «desconstrucción» ha adquirido un significado específico en la filosofía y la crítica literaria de hoy, sobre todo referido a la obra de Derrida (*cf.* M. FERRARIS, *La svolta testuale*, Pavía, 1984); pero se puede legítimamente utilizar, en un sentido más amplio, referido a Nietzsche: no sólo porque mucho desconstruccionismo contemporáneo se inspira en él,

química de Nietzsche en estas obras se refiere a la moral, entendida en un sentido global como el sometimiento de la vida a valores pretendidamente trascendentes, pero que tienen su raíz en la vida misma. Dentro de la moral entendida en este sentido lato entran también los errores de la metafísica y de la religión y el arte mismo —como ya se ha visto— aparece en *Humano, demasiado humano* profundamente ligado a este mundo de la moral que desconstruir.

El uso de la categoría de moral para indicar todas las formas espirituales «superiores» no es sin embargo sólo consecuencia de un empleo genérico y amplio del término; en la raíz de todos los prejuicios, incluso los religiosos y metafísicos, se halla para Nietzsche el problema de la relación «práctica» del hombre con el mundo, y en este sentido todo el ámbito de lo espiritual tiene que ver con la moral en cuanto práctica. Esta reducción y unificación, por lo demás, es al mismo tiempo un supuesto y un resultado del análisis químico de *Humano, demasiado humano* y de las obras del mismo período: los análisis que Nietzsche realiza, utilizando muy a menudo material diverso, demuestran, según él, que la verdad misma no es sino una función de sostén y promoción de una determinada forma de vida. El aforismo inicial de *Humano, demasiado humano* indica el primer paso y el sentido general de la reflexión de Nietzsche como crítico de la moral: todo lo que se presenta como elevado y trascendente, en una palabra, lo que llamamos valor, no es más que el producto, por sublimación, de factores «humanos demasiado humanos». Esto no en el sentido de que los valores morales y las acciones que se inspiran en ellos sean mentiras conscientes de los hombres

---

sino también y sobre todo porque el trabajo que Nietzsche lleva a cabo en lo referente a la tradición moral-metafísica de Occidente, en su aspecto «genealógico» antes que «crítico», implica un análisis de esta tradición que la disuelve en sus elementos sin destruirla: lo que puede justamente considerarse uno de los sentidos de la desconstrucción.

que actúan y que predican dichos valores; se trata, por el contrario, de errores que pueden incluso profesarse de buena fe (*cf.* M 103, 71-72). El mundo de la moral, bien como sistema de prescripción, bien como conjunto de acciones y comportamientos inspirados en valores, bien como visión general del mundo, está construido sobre «errores». Éstos —no lo olvidemos, para comprender los resultados del análisis «químico» nietzscheano— son justamente los errores que han dado riqueza y profundidad al mundo y a la existencia del hombre.

El primer y más fundamental error de la moral es el creer que puedan existir *acciones morales*: esto presupone, ante todo, que el sujeto pueda tener un conocimiento exhaustivo de qué es una acción. Incluso Schopenhauer, que también enseñó a ver el mundo de las representaciones como «velo de Maya», conjunto de apariencias que esconden una irrepresentable cosa en sí, creía que las acciones podían ser adecuadamente conocidas y juzgadas. Pero lo que vale para el mundo fenoménico, para las cosas externas, vale también para el mundo íntimo del sujeto. El hecho es que el conocimiento intelectual de una acción, e incluso de su valor para nosotros, no basta nunca para llevarla a cabo, como nos muestra inequívocamente nuestra experiencia. Por tanto, en la acción entran en juego otros factores que no constituyen objetos posibles de conocimiento.

«Nos hemos tomado así tanto trabajo para aprender que las cosas exteriores no son lo que parecen; ¡bien, pues lo mismo ocurre en el mundo interior! Las acciones morales son en realidad "algo más", no podemos añadir nada más: y todas las acciones nos son esencialmente ignotas» (M 116, 87-88). Si esta observación fenomenista arroja una luz dudosa sobre todo posible juicio moral, ésta podría sin embargo no afectar en general al dominio de la moral en su conjunto: también la ética religiosa cristiana acepta, en principio, la idea de que las acciones no son defi-

nitivamente valorables más que por Dios. Los otros aspectos de la crítica nietzscheana de la moral, que no siempre se dejan coordinar en un conjunto sistemático, sino que se acumulan más bien de manera desordenada, tocan sin embargo otros puntos clave del error moral. No sólo una acción no puede valorarse jamás porque no se puede conocer, sino que la posibilidad misma de valorarla moralmente supone que se la elija libremente, cosa que justamente no sucede, o al menos no se puede probar. La negación de la libertad de la volición, que reaparece con mucha frecuencia en los escritos de este período, se sigue bastante lógicamente de la negación de la cognoscibilidad de la acción; es la otra cara del mismo fenómeno. Si ni siquiera el que actúa puede tener una conciencia clara de lo que constituye su acción, es obvio que su elección de la misma nunca será completamente libre; y por otra parte, el que la acción, en sus múltiples factores, escape al dominio cognoscitivo del sujeto, es sólo una consecuencia de que se le escape en definitiva: en las acciones de un hombre juegan elementos que se sustraen a su conocimiento porque se encuentran fuera de su control y viceversa (*cf.*, para todo esto, MaM I, 107, 83-85).

Lo que descubre a la moral como error es la «filosofía histórica», que reconstruye la historia de los sentimientos morales (es el tema de la segunda parte de *Humano, demasiado humano*, que concluye con el ya recordado aforismo 107). Esta historia muestra, según Nietzsche, que el hombre hace todo lo que hace llevado «por el instinto de conservación o, más exactamente, por la intención de procurarse el placer y de evitar el dolor» (MaM I, 99, 76). Se puede observar, con razón, que esta tesis parece violar el principio de la incognoscibilidad de las acciones, ya que aquí parece sostenerse que hay un móvil, muy cognoscible, de las acciones, precisamente el instinto de conservación o la búsqueda del placer y la huida del dolor. Sin embargo, sería difícil hacer hincapié en esta «contra-

dicción» para refutar este aspecto de la filosofía de Nietzsche: tanto el instinto de conservación como la búsqueda del placer y la huida del dolor resultan luego, en los análisis de los fenómenos individuales, tan formales (casi «trascendentales») que pueden llenarse de cualquier contenido específico; de modo que conservan una incognoscibilidad fundamental. Pero además, y sobre todo, se trataría también de establecer hasta qué punto la incognoscibilidad de las acciones para el sujeto que actúa —de lo que se sigue la imposibilidad de una elección libre y por tanto el determinismo moral— implica también una incognoscibilidad, por así decir, de segundo grado, que impediría al filósofo hablar de moral. Podemos, pues, reconocer que aquí existe un problema para la coherencia de Nietzsche, pero no se debe exagerar su alcance.

Por otra parte, el determinismo está lejos de ser el punto de llegada de Nietzsche en su crítica de la moral. Como resulta cada vez más claro, precisamente en virtud de las líneas evolutivas de esta crítica, lo que necesita la «ciencia» como Nietzsche la piensa aquí no es liberarse de las cadenas de la apariencia alcanzando un principio último (y por tanto una posible descripción «verdadera» del mecanismo de las acciones), sino más bien colocarse en un punto de vista capaz de observar el conjunto del proceso en que las apariencias se constituyen, se articulan y se desarrollan. Respecto de este programa, la posición de Nietzsche, por muchas contradicciones que pueda entrañar, tiene una coherencia innegable: identificar, en la base de la moral, una pulsión como el instinto de conservación o la búsqueda del placer no significa señalar la fuente del valor moral en estructuras estables, *no derivadas*, propias del ser mismo, esas estructuras que han servido siempre a la moral tradicional, metafísica o religiosa, para justificar sus sistemas de preceptos. Instinto de conservación y búsqueda del placer son fuerzas plásticas que permiten precisamente ver la moral como historia y como proceso. Ante

todo, abren el camino para considerar los mismos valores morales como «derivados»: lo que es justamente aquello a lo que la «química», nutrida de «filosofía histórica» (de la conciencia de la multiplicidad de las culturas humanas), no puede renunciar. La «ciencia» de *Humano, demasiado humano* es precisamente el esfuerzo de reconstruir el proceso, los múltiples procesos que han llevado al nacimiento y al desarrollo del mundo moral, con todos sus matices, astucias, articulaciones (que Nietzsche encuentra magistralmente analizados por los moralistas franceses), partiendo del solo instinto de conservación y del impulso de buscar placer y huir del dolor. En este, y sólo en este sentido, la ciencia tiene necesidad, también para Nietzsche, de un principio unitario: que no funciona como el fundamento en el cual nos «basamos», es decir, nos tranquilizamos, porque da razón, con autoridad, de cómo son las cosas; por el contrario, funciona como el punto de partida del proceso, que sólo a quien parte de él se revela en su multiformidad y en su creciente riqueza.[8]

El devenir del mundo moral a partir del solo principio de placer-conservación se articula a través de mecanismos múltiples, que la escritura aforística de Nietzsche caraceriza de modo siempre distinto. La sublimación, por medio de la cual, del impulso de conservación y de buscar el placer y huir del dolor se puede llegar incluso a la acción heroica, al propio sa-

8. *Cf.* M 44: «*Origen y significado.* ¿Por qué vuelve siempre a mí este pensamiento y me sonríe con aspectos cada vez más variados? El pensamiento de que antaño los pensadores, cuando estaban en el camino que llevaba al origen de las cosas, siempre creían encontrar algo que al parecer tenía que tener, para cada acción y juicio, un significado inestimable; que la *salvación* humana se *supusiera* siempre dependiente de un *pleno conocimiento del origen de las cosas*: mientras que nosotros hoy, por el contrario, cuanto más perseguimos el origen, tanto menos participamos de él con nuestros intereses; más aún, todas las valoraciones y los "intereses" que hemos puesto en las cosas pierden su sentido cuanto más retrocedemos con

crificio, al altruismo, es decir, a lo que a Schopenhauer le parecen milagros, «acciones imposibles y con todo reales», es posible ante todo en base a una «autoescisión del hombre» que, para perseguir con más ahínco los fines de la autoconservación y el placer, los constituye como si fueran objetos autónomos ante sí.

«*La moral como autoescisión del hombre.* El buen autor, el que de veras se compromete con su causa, quiere que aparezca otro y lo eclipse sosteniendo la misma causa de modo más claro y resolviendo exhaustivamente los problemas contenidos en ella. La muchacha que ama desea descubrir, en la infidelidad del amado, la devota fidelidad de su amor. El soldado desea caer en el campo de batalla por su patria victoriosa: pues en la victoria de su patria triunfan al mismo tiempo sus más altos deseos. La madre da al hijo lo que se quita a sí misma, el sueño, la mejor comida, en algunos casos la salud y los bienes. ¿Pero son, todos éstos, estados altruistas? ¿Son, estas acciones de la moral, *milagros,* en tanto que son, según la expresión de Schopenhauer, "imposibles y con todo reales"? ¿No es evidente que en todos estos casos el hombre ama *algo propio,* un pensamiento, una aspiración, una criatura, más que *otra cosa propia,* es decir, que *escinde* su ser y sacrifica una parte de éste a la otra? ¿Acaso sucede algo *esencialmente* distinto cuando un testarudo dice: "Prefiero que me maten a ceder un palmo

---

nuestro conocimiento para llegar a las cosas mismas. *Con el pleno conocimiento del origen aumenta la insignificancia del origen*: mientras que *la realidad más próxima,* lo que está alrededor y dentro de nosotros, comienza poco a poco a mostrar aspectos y bellezas y enigmas y riquezas de significado, cosas con las que ni siquiera soñaba la humanidad más antigua. En un tiempo los pensadores vagaban devorándose de rabia como animales en cautiverio, dedicados siempre a espiar los barrotes de su jaula y listos a saltar sobre ellos para romperlos: y parecía *dichoso* aquel que creía ver, a través de una abertura, algo de lo que había fuera, más allá y en lontananza.»

ante este hombre"? En todos estos casos existe la *inclinación hacia algo* (deseo, instinto, aspiración); secundarla, con todas las consecuencias, no es, en ningú caso, "altruista". En la moral el hombre se trata a sí mismo, no como *individuum*, sino como *dividuum*.» (MaM I, 57, 60-61.)

Pero este desdoblamiento, que se encuentra también en la raíz del sentimiento religioso,[9] y al que se pueden hacer remontar incluso todas las complicaciones ulteriores, que llamaríamos sadomasoquistas, de la moral, no es el único mecanismo que Nietzsche encuentra en la base de la constitución de los valores. Igualmente importante, para la constitución del yo como pluralidad de individuos que, en la moral, se relacionan entre sí como extraños, es la estratificación de experiencias y hábitos que, antaño útiles al individuo o a la especie en la lucha por la existencia, perdieron su función y sin embargo han permanecido. También describe Nietzsche, en el escrito *Sobre la verdad y la mentira*, el mecanismo básico del origen del lenguaje, derivándolo de las metáforas; de este modo, aquí, el individuo olvida o que algo es sólo una parte de él (categóricamente en el caso del desdoblamiento), o que algunas acciones recomendadas por la moral sólo se exigen para algún objetivo (Kant hablaría aquí de «imperativos hipotéticos»).

«*La importancia del olvido en el sentimiento moral.* Las mismas acciones que en la sociedad primitiva fueron inspiradas en un primer momento por el objetivo de la *utilidad* común, las llevaron a cabo las generaciones siguientes por otros motivos: por miedo o por respeto a quienes las exigían o recomendaban, o por costumbre, ya que desde la infancia las habían

9. Recuérdese que Nietzsche conocía la obra de Feuerbach, de quien había leído, ya en la época del bachillerato, en Pfort, *La esencia del cristianismo*.

visto a su alrededor, o por benevolencia, ya que cumplirlas creaba por todas partes alegría y rostros de asentimiento, o por vanidad, ya que eran elogiadas. Tales acciones, en las que el motivo principal, el de la utilidad, se ha *olvidado*, se llaman luego *morales*: no tal vez porque se cumplen por esos *otros* motivos, sino porque *no* se cumplen por utilidad consciente. ¿De qué deriva este odio por la utilidad, que se hace visible *aquí*, donde todo actuar loable se separa formalmente del actuar por amor de lo útil? Evidentemente, la sociedad, hogar de toda moral y de todas las alabanzas del actuar moral, ha tenido que luchar demasiado tiempo y demasiado duramente con lo útil egoísta y la obstinación del individuo, para no juzgar por último *cualquier otro* motivo como moralmente superior a la utilidad. Así nace la apariencia de que la moral *no* se ha desarrollado de la utilidad; cuando es originariamente lo útil social, que ha tenido que esforzarse mucho para imponerse y adquirir consideración superior a todas las utilidades privadas.» (WS 40, 160-161.)

Pero, como confirmación de cuanto se decía sobre el carácter de ningún modo equívoco y reductivo del principio de conservación y búsqueda del placer, se deberá recordar que la policromía del mundo moral, que comprende también la religión y la metafísica —que asimismo constituyen «mundos» de valores que se oponen y reaccionan ante el mundo de la experiencia cotidiana—, tiene también otras fuentes, distintas de la autoescisión del yo y de las estratificaciones de imperativos hipotéticos que han olvidado su original significado puramente utilitario. Un importante aspecto del principio de conservación y búsqueda del placer es la necesidad de seguridad, de certeza, que da lugar al surgimiento de las nociones básicas de la metafísica, de las que, por lo demás, como es el caso del principio de causalidad, nace también la ciencia. *Humano, demasiado humano* hace radicar en el senti-

miento del placer y del dolor el surgimiento de dos nociones fundamentales de la metafísica, la idea de sustancia y la idea de libertad; éstas son las nociones más elementales con las que el organismo vivo sistematiza sus relaciones con el medio que lo circunda.[10] A la misma necesidad de seguridad responde el pensamiento abstracto y generalizador, y también el esfuerzo de contemplar las cosas «objetivamente». Así como «los animales aprenden a dominarse y a simular», acomodando, por ejemplo, su color al del medio ambiente, «así el individuo se oculta bajo la generalidad del concepto "hombre", o en la sociedad [...]. También el sentido de la verdad que en el fondo es el sentido de la seguridad lo comparte el hombre con el animal: no

10. Al respecto, es oportuno tener presente en su integridad el largo aforismo 18 de *Humano, demasiado humano I*: «"Problemas fundamentales de la metafísica". Si algún día se escribe la historia de la génesis del pensamiento, en ella se encontrará también, iluminada por una nueva luz, la siguiente proposición de un excelente lógico: "La ley general originaria del sujeto cognoscente consiste en la íntima necesidad de conocer cada objeto en sí, en su propio ser, como un objeto idéntico a sí mismo, que existe por tanto de por sí y permanece en el fondo siempre igual e inmutable, en una palabra, como una sustancia." También esta ley, que aquí se denomina "originaria", es derivada: un día se enseñará cómo se forma poco a poco esta tendencia en los organismos inferiores: cómo en un principio los simples ojos de topo de estos organismos ven siempre lo mismo y sólo eso; cómo luego, cuando las distintas emociones del placer y el dolor se hacen más observables, se distinguen gradualmente diferentes sustancias, aunque cada una con *un* atributo, o sea, con una sola relación con un organismo semejante. El primer peldaño del pensamiento lógico es el juicio: cuya esencia consiste, según lo establecido por los mejores lógicos, en la fe. En la base de toda fe se encuentra el *sentimiento de lo agradable o de lo doloroso* con referencia al sujeto sintiente. Una nueva, tercera sensación, como resultado de dos sensaciones individuales precedentes, es el juicio en su forma más baja. Originariamente, a nosotros, seres orgánicos, no nos interesa de cada cosa más que su relación con nosotros, con referencia al placer y al dolor. Entre los momentos en que nos volvemos conscientes de esta relación, entre los estados del sentir, existen otros de reposo, de no sentir: entonces el mundo y cada cosa carecen de interés para nosotros;

queremos que se nos engañe, no queremos ser inducidos al error por nosotros mismos, se presta oído con desconfianza a las palabras persuasivas de la pasión. De modo similar, el animal observa los efectos que tiene en la representación de otros animales, a partir de allí aprende a volver la mirada atrás, sobre sí mismo, a captarse "objetivamente" [...]» (M 26, 25-26).

A la idea de un saber «objetivo» corresponde también la pretensión de captar las *esencias* de cosas y hechos: la ilusión de aferrarse a esencias y estructuras eternas confiere seguridad porque ofrece una especie de punto firme sobre el que apoyarse (*cf.* WS 16, 143-144).

En el origen de esa otra forma de error moral que es la religión se encuentra además no sólo la ne-

---

no observamos ningún cambio en ellos (como hoy una persona muy absorta no nota que alguien pasa por su lado). Para la planta, todas las cosas son habitualmente firmes, eternas, cada cosa es igual a sí misma. Desde el período de los organismos inferiores, el hombre ha heredado la creencia de que hay *cosas iguales* (sólo la experiencia de la ciencia más elevada contradice esta proposición). La creencia originaria de todo ser orgánico es, quizá, desde un principio, la de que todo el resto del mundo es uno e inmóvil. El pensamiento de la *causalidad* está muy lejos de ese primer peldaño de logicidad: más aún, incluso ahora pensamos en el fondo que todos los sentimientos y las acciones son actos de voluntad libre; cuando se observa a sí mismo, el individuo sintiente considera todo sentimiento, todo cambio, como algo *aislado*, o sea, incondicionado, carente de conexión: afloran en nosotros sin vinculación con un antes o un después. Tenemos hambre, pero originariamente no pensamos que el organismo desea ser conservado; esa sensación puede hacerse valer *sin motivo ni fin*, se aísla y se considera *voluntaria*. Por tanto: la creencia en la libertad de la voluntad es un error originario de todo ser orgánico, antiguo como la época desde la cual existen en éste movimientos de logicidad; la creencia en sustancias incondicionadas y en cosas iguales es de modo semejante un error originario, no menos antiguo, de todo ser orgánico. Por ello, en tanto que toda metafísica se ha ocupado preferentemente de la sustancia y libertad de la volición, se puede definir como la ciencia que trata de los errores fundamentales del hombre, sólo que como si fuesen verdades fundamentales.»

cesidad de llegar a un punto firme, como las esencias separadas de los hechos, sino a una estabilidad que sea superior al hombre y que ofrezca así mayores garantías: «*refuerza* ante sí una opinión sintiéndola como revelación, borra su carácter hipotético, la sustrae a la crítica, a la duda incluso, la consagra» (M 62, 47). Y aún más: para una mentalidad primitiva que no sabe ver los acontecimientos naturales como efecto de causas precisas, la primera forma de obtener seguridad consiste en ver todo lo que ocurre como manifestación de una voluntad, la divina, con la que de alguna forma nos podemos relacionar (*cf.* MaM I, 111, 93-97).

Pero si todos estos mecanismos pueden referirse ampliamente al instinto de conservación, hay otros que parecen más vinculados con la búsqueda del placer: éste puede definirse, según Nietzsche, como «el sentimiento de la propia potencia, de la propia y fuerte excitación» (MaM I, 104, 81). Este segundo móvil de los procesos de sublimación articula toda una nueva serie, aún más variada y matizada, de fenómenos morales, en que moral, metafísica, religión, arte, no funcionan sólo como instrumentos de seguridad y de primera ordenación del mundo, sino que son fuentes de placer, bajo el principio general de la espectacularización y dramatización de la vida interior.

«El medio más común de que el asceta y el santo se sirven para que la vida les sea aún soportable e interesante consiste en encontrarse cada tanto en guerra y en la alternancia de victoria y derrota. A tal fin tienen necesidad de un adversario, y lo encuentran en el llamado "enemigo interior" [...]. Explotan su inclinación a la vanidad, su sed de honores y dominio, y por último sus deseos sensuales para poder considerar la vida como una continua batalla, y a sí mismos como un campo de batalla [...].» (MaM I, 142, 111; *cf.* FW 353, 218-219.)

Mientras espectaculariza la vida interior, todo esto supone también graves consecuencias negativas, que son sin embargo inseparables de los mecanismos morales: «cuánta crueldad inútil y bestial tormento han surgido de las religiones que inventaron el pecado» (M 53, 43).

En la tarea de desconstrucción de los resultados de la moral, de la metafísica, de la religión, se erosiona también ese lugar de posible seguridad que es la interioridad: la conciencia es el campo donde luchan distintas «partes» del yo, sin que sea nunca posible decir cuál de estos yoes distintos es el auténtico. Una vez socavada la creencia en la inmediatez última y en la unidad del yo, todo lo que el hombre denomina con este nombre cae bajo una luz sospechosa. El yo es sólo el escenario donde se desarrolla el drama de la vida moral, donde combaten impulsos distintos y opuestos: las luchas en que creemos que maduran *nuestras* decisiones morales concluyen cuando «nos decidimos al fin por el motivo más poderoso, según se dice (pero, en realidad, cuando el motivo más poderoso decide por nosotros)» (MaM I, 107, 83). La presencia, en nosotros, de imperativos morales, que desdoblan nuestra personalidad, es sólo la huella de diferentes estratos de cultura (*cf.* el ya citado WS 40). La misma imagen que cada uno tiene de sí ante los ojos como criterio y punto de referencia está ampliamente dominada por los otros: «Casi todos los hombres, piensen lo que pensaren y digan lo que dijeren de su "egoísmo", a lo largo de su vida no hacen nada por su *ego*, sino sólo por el fantasma del *ego* que acerca de ellos se ha formado en la cabeza de quien les rodea, y que se ha transmitido a ellos [...]» (M 105, 72-73). Así, la presunta inmediatez y «ultimidad» de la conciencia, sobre la que se basa en definitiva toda moral, resulta insostenible: también la conciencia está «hecha», está producida, y por lo tanto no es una instancia última (*cf.* FW 335, 193-194, donde Nietzsche desarrolla una argumentación que es mucho más com-

pleja, y que resume muchos de los argumentos utilizados contra la «ultimidad» de la conciencia en sentido moral).

De todo esto, sin embargo, se deduce que el trabajo químico de Nietzsche no alcanza un resultado conforme con el método: éste no concluye con la identificación de elementos últimos, de componentes simples de las diversas configuraciones de la moral. Ni la conciencia, ni el yo, que debería ser el «sujeto» del impulso de conservación y de la búsqueda del placer, son elementos últimos, inmediatos, simples. La química se revela más bien como un método que permite a Nietzsche reconstruir «históricamente» el devenir de la moral, de la metafísica y de la religión. Tal reconstrucción se convierte, justamente en virtud de los resultados del análisis, en el único sentido del análisis mismo. Es éste el sentido del ya citado (véase más arriba, la nota 8) aforismo de *Aurora* sobre «Origen y significado»: la química no conduce a elementos primeros; por el contrario, tales elementos se revelan una y otra vez como ya «compuestos»; pero los procedimientos de la composición, las transformaciones, la riqueza de colores y matices que constituyen la vida espiritual de la humanidad —los errores de la moral, de la metafísica, de la religión, hasta la espectacularización de la exaltación religiosa— se comprenden (lo que implica aun una peculiar especie de espectacularización: el elevarse un momento por encima del proceso) sólo si se aplica el método del análisis químico, remontándose a sus raíces, por problemáticas que sean. La disolución de la idea de fundamento, de principio primero, en el mismo proceso que quiere remontarse al mismo, constituye lo que Nietzsche denomina la *autosupresión de la moral*. Éste es el sentido que atribuye a *Aurora* en el prefacio de la edición de 1886: pero es un sentido que no se añade a la obra desde fuera, en relación con las nuevas posturas del Nietzsche de los últimos años; indica, en cambio, de la manera más fiel, los resulta-

dos del trabajo comenzado con el análisis químico de *Humano, demasiado humano*.

Autosupresión de la moral significa el proceso por el que se «rechaza la moral [...] *por moralidad*» (M, pref. de 1886, 4, 7). En base al deber de la verdad siempre predicado por la moral metafísica y luego la cristiana, las «realidades» en que esta moral creía —Dios, virtud, verdad, justicia, amor al prójimo— son finalmente reconocidas como errores insostenibles. Precisamente porque «somos aún devotos», como dice el largo aforismo 344 de *La gaya ciencia*, y justamente porque creemos aún en el «valor de la verdad», «también nosotros, hombres del conocimiento de hoy, nosotros, ateos y antimetafísicos, seguimos tomando *nuestro* fuego del incendio declarado por una fe milenaria, la fe cristiana, que fue también la fe de Platón, para la que Dios es verdad y la verdad es divina [...]. Pero, ¿cómo es posible, si justamente esto resulta cada vez más increíble, si ya nada se revela como divino, salvo el error, la ceguera, la mentira, si Dios mismo se revela como nuestra más larga mentira?» (FW 344, 207-208). Con ello, sin embargo, se alcanza justamente el punto de la autosupresión de la moral, que por otra parte es el mismo proceso de la «muerte de Dios», anunciada por primera vez en *La gaya ciencia* (FW 108, 117; 125, 129-130), y que ha sido asesinado por los creyentes, a causa de su devoción.[11] Autosupresión de la moral y muerte de Dios tienen ya todos los rasgos de ese proceso que, más tarde, en una página del *Crepúsculo de los ídolos*, Nietzsche resumirá exponiendo «Cómo el "mundo verdadero" acabó convirtiéndose en una fábula» (éste es el título de uno de los capítulos

11. *Cf.* FW 357, 229: «El ateísmo absoluto, honesto, es una victoria final y fatigosamente conquistada de la conciencia europea, por cuanto es el acto más rico en consecuencias de una bimilenaria educación en la verdad, que en su momento final prohíbe la *mentira* de la fe en Dios [...]. Se ve *qué* fue propiamente lo que venció al Dios cristiano: la misma moralidad cristiana [...].»

de GD, que reproducimos íntegramente más adelante, pp. 99-100).

Es un proceso que Nietzsche considera vinculado a una especie de lógica interna del discurso moral-metafísico; pero que tiene también una base «externa», a saber, la transformación de las condiciones de existencia que, precisamente en virtud de la disciplina instaurada por la moral, se modifican para hacer finalmente inútil la moral y sacar a la luz esta superfluidad. He aquí por qué, entre otras cosas, el anuncio de la «muerte de Dios» no equivale, pura y simplemente, en Nietzsche, a la negación metafísica de su existencia. No hay «estructura verdadera» de lo real en que Dios no exista, mientras se creía que existía. Existen condiciones de vida cambiadas que vuelven superflua una fábula que ha sido útil y decisiva en otras épocas; estas condiciones posibilitan «fábulas» distintas e, incluso, un fabular más explícito y consciente de ser tal (*cf.* FW 54, 75-76, sobre el «seguir soñando», aun después de haber tomado «conciencia de la apariencia»). La condición «externa» de la autosupresión de la moral es el fin, o al menos la reducción, de la inseguridad de la existencia en el estado social, en el medio creado por la división del trabajo y por el desarrollo de la técnica. «Donde la vida social tiene un carácter *menos violento*, las decisiones últimas (sobre las llamadas cuestiones eternas) pierden importancia. Piénsese que hoy un hombre tiene raramente que ver con ellas» (IV, 3, 350). Ahora bien, «la metafísica y la filosofía son intentos de apoderarse *por la fuerza* de las zonas más fértiles» (*ibid.*, 352); y, en general, a la violencia y a la inseguridad está vinculado, como se ha visto, el surgimiento de la creencia en Dios, en la sustancia y en la libertad de la volición, y el mismo imperativo de la verdad (que arraiga en la necesidad de defenderse del engaño, y del autoengaño producido por las pasiones, en la lucha por la vida). En un fragmento posterior escribirá Nietzsche:

«... nuestra posición ante la "certeza" es distinta. Puesto que al hombre se le ha inculcado durante muchísimo tiempo el temor, y toda existencia tolerable tuvo comienzo con el "sentimiento de seguridad", esto sigue influyendo aún hoy en los pensadores. Pero, apenas retrocede la "peligrosidad" exterior de la existencia, nace un placer de la inseguridad, de lo ilimitado de las líneas del horizonte. La felicidad de los grandes descubridores, en su aspiración a la certeza, podría transformarse en felicidad de constatar por todas partes incerteza y temeridad. Del mismo modo, el carácter angustioso de la pasada existencia es la razón por la cual los filósofos subrayan tanto la conservación (del *ego* o de la especie) y la conciben como principio: mientras que, en realidad, jugamos continuamente a la lotería con este principio [...].» (Fragmento de 1884: 26 [280]; VII, 2, 204.)

Aunque la libertad de jugar con las apariencias todavía se practique en el arte sólo como un momento de fiesta (las «saturnales» de que habla MaM I, 213, cit.), y el «juglar» y el «héroe» vivan en nosotros por obra del artista sólo «junto» con la sabiduría que en cambio se manifiesta en la ciencia (*cf.* FW 107, cit.), frente a la seriedad de la existencia nos encontramos hoy en una posición diferente que las generaciones anteriores gracias precisamente a la mayor seguridad que la organización social ha empezado a garantizarnos, y ello en virtud de la «ciencia» fundada sobre bases metafísico-morales; si bien la fe en un progreso necesario de la humanidad es un dogma metafísico inaceptable, la *posibilidad* del progreso es atestiguada por nuestra experiencia, y justamente en términos de mejora de las condiciones exteriores de vida (*cf.* MaM I, 24, 33-34). En estas nuevas condiciones de —al menos relativa— seguridad, madura la posibilidad de un nuevo modo de existir del hombre, que Nietzsche bautiza con las expresiones de autosupresión de la moral, muerte de Dios, o también, como en las últimas

líneas de *Humano, demasiado humano*, la «filosofía del amanecer» (MaM I, 638, 305).

3. *FILOSOFIA DEL AMANECER*

En esta expresión, que sirve de conclusión al aforismo final de *Humano, demasiado humano*, parece resonar una pura referencia «meteorológica», como máximo una metáfora, una imagen ornamental que parece necesario «traducir» en algo más sustancialmente conceptual. Se puede ciertamente subrayar, como incluso es legítimo hacer, que esta imagen es la simétricamente opuesta a la hegeliana de la filosofía como «búho de Minerva», y es verosímil que Nietzsche tuviera la intención de señalar también esta diferencia. Pero la reducción de la metáfora a su sentido propio no se logra del todo. Incluso porque, en las obras nietzscheanas de este período, y mucho más aún en las siguientes, las alusiones que se pueden aproximar a ésta de tipo «meteorológico» son tan numerosas que hacen pensar en algo más significativo que una búsqueda de efectos literarios. Se habla por lo general de «buen temperamento», de salud, de convalecencia, de forma tan constante que el lector extrae de estos textos la percepción de un «temple espiritual» más que la idea de un cuerpo teórico que se expresase de modo metafórico. Tal impresión corresponde de manera muy precisa a la realidad de los hechos: la filosofía del Nietzsche crítico y desmixtificador de la cultura, como está elaborada en las obras del período medio de su producción, es una filosofía relativamente «vacía» de contenidos teóricos positivos y de verdaderos «resultados» que no sean la instauración de un determinado «estado de ánimo». ¿Qué es lo que puede resultar, en efecto, de una obra de desenmascaramiento que, como sucede con la autosupresión de la moral y la muerte de Dios, termina desenmascarándose in-

cluso a sí misma, al impulso aún dogmático a la verdad que la mueve? Sólo —pero justamente: ¿sólo?— una humanidad por venir, cuya característica, virtud y enfermedad al mismo tiempo, será el «sentido histórico» (FW 337, 196-197). El contenido de la espiritualidad del hombre del porvenir, que Nietzsche prepara con su filosofía, no es más que toda la historia pasada de la humanidad, sentida «como la propia historia» *(ibid.)*. Saber llevar el peso de todo este pasado, sintiéndose su heredero, incluso cargado de obligaciones, «llevar todo esto en la propia alma, lo más antiguo tanto como lo más nuevo, las pérdidas, las esperanzas, las conquistas, las victorias de la humanidad, poseer, en fin, todo esto en una sola alma y anudarlo en un sentimiento único, todo esto debería tener como resultado una *felicidad* que hasta ahora el hombre no ha conocido jamás: la felicidad de un Dios colmado de poder y de amor, de lágrimas y risa [...]» *(Ibid.)*. Lo que para la segunda Intempestiva era sólo enfermedad, peso insoportable del pasado que nos volvía incapaces de crear nueva historia, se convierte aquí en el rasgo característico de la humanidad futura. Se puede pensar que no se trata de una verdadera transformación, ya que Nietzsche mantiene la exigencia de cargar con toda la historia de la humanidad y sentirla como *historia propia*, lo que es un modo de relacionarse con el pasado distinto del característico de la enfermedad histórica, que lleva en sí el peso de un pasado no digerido y asimilado. Pero tal apropiación, aquí, a diferencia de lo que ocurría en la segunda Intempestiva, no parece ya imposible; y por el contrario, se realiza justamente a través del trabajo «científico» del nuevo recorrido histórico del camino de los «errores» de la humanidad. *Humano, demasiado humano,* por lo demás, siendo la primera y más emblemática realización del programa de una «filosofía histórica», está totalmente descompuesto en aforismos que, en posiciones «estratégicas» (con el que concluye la obra, ya

citado, recordemos el 292, que pone fin a la quinta parte, y el 34, que cierra la primera; pero también el 223, al final de la cuarta parte, y el 107, al final de la segunda), recuerdan el significado liberador de tal apropiación de la historia de la humanidad pasada, que es siempre historia de «errores». La liberación no consiste, sin embargo, en una refutación de los mismos: la historia del origen y del valor de los sentimientos morales, dice un aforismo de *La gaya ciencia* (FW 346, 210-211), no equivale ciertamente a una justificación de aquéllos, pero tampoco, inversamente, a una refutación. El abandono de las supersticiones, el reconocimiento de los errores como errores, es sólo una primera etapa.

«*Algunos pasos atrás.* Se alcanza un nivel ciertamente muy elevado de cultura cuando el hombre se libera de las ideas y temores supersticiosos y religiosos, y, por ejemplo, no cree ya en los simpáticos angelitos o en el pecado original, y ha olvidado también hablar de la salvación del alma: si se encuentra en este grado de liberación, le queda aún por superar, con la máxima tensión de su reflexión, la metafísica. *Después*, sin embargo, es necesario un movimiento *hacia atrás*: debe comprender la justificación histórica, como también la psicológica, de semejantes representaciones, debe reconocer cómo se ha originado de ellas el mayor progreso de la humanidad y cómo, sin tal movimiento hacia atrás, nos veríamos privados de los mejores resultados obtenidos hasta ahora por la humanidad. Con respecto a la metafísica filosófica, son cada vez más numerosos aquellos que veo alcanzar la meta negativa (que toda metafísica positiva es un error), pero aún muy pocos quienes dan algunos pasos atrás; en otras palabras, es preciso mirar por encima del último travesaño de la escalera, pero no querer permanecer en él. Los más iluminados sólo consiguen liberarse de la metafísica y volverse a mirarla con superioridad: mientras también aquí, como

en el hipódromo, al término de la recta es necesario girar.» (MaM I, 20, 30-31.)

Esta actitud, que se encuentra más allá de la refutación y el rechazo, es lo que Nietzsche denomina también «buen temperamento», de que tiene necesidad el nuevo pensamiento: no tiene en sí «nada del tono gruñón y del ensañamiento: las notas fastidiosas característcas de los perros y de los hombres envejecidos que han permanecido mucho tiempo atados a una cadena» (MaM I, 34, 42).[12]

La «contemplación» —porque tal vez se la deba llamar así— de la historia de los errores que han constituido la cultura de la humanidad dando riqueza y profundidad al mundo, no es, con todo, necesariamente una actitud de inmovilidad y pasividad: antes bien, el «espíritu libre» puede alcanzar esta actitud sólo porque tiene el coraje de la aventura y la incertidumbre (también, no lo olvidemos, posibilitado por las condiciones de vida menos violentas en que nos hallamos), hasta el punto de ocupar a menudo, en la sociedad actual, una posición marginal, donde se encuentran la excepcionalidad del genio y la enfermedad (*cf.* MaM I, 234-236, 167-170, donde se habla sobre todo del genio).

También la definición, por lo demás nada sistemática, que Nietzsche esboza del espíritu libre no es tal que provea de un contenido teórico positivo a la noción de filosofía del amanecer, que sigue siendo, entonces, la definición de una actitud, de un clima espiritual, y no una «teoría» filosófica propiamente dicha. Todo el significado del discurso nietzscheano parece

12. *Cf.* también WS 350: «Al hombre se le han puesto muchas cadenas, para que olvide a comportarse como un animal; y a decir verdad se ha vuelto más manso, espiritual, alegre y sensato que todos los animales. Pero ahora sufre aún por el hecho de haber llevado tanto tiempo sus cadenas [...]. Sólo cuando también se supere la *enfermedad de las cadenas*, se alcanzará la primera gran meta: la separación del hombre de los animales [...].»

reducirse al esfuerzo por suscitar en el hombre una actitud distinta, pero no sobre la base de tesis filosóficas específicas, sino sobre la base de una despedida de la heredadas del pasado. Precisamente la crítica de los errores de la metafísica ha conducido a Nietzsche a desconfiar también de las «visiones del mundo» globales, de las tesis filosóficas generales: el espíritu libre es el que vive en la *proximidad*, en la *superficie* (*cf*. FW 256, 157; y WS 6, 136-137). Cierta impresión de «falta de contenidos» doctrinales, en la filosofía nietzscheana del segundo período, más que en la juvenil, en la que, para bien o para mal, Nietzsche trabaja aún sobre bases metafísicas schopenhauerianas, está, pues, justificada. Pero no se trata sólo, como también podríamos esperar, de que en el autor domine una actitud «literaria» (según la idea diltheyana de la «filosofía de la vida», que se recordó al principio); ni tampoco de una reducción, muy novecentista y «wittgensteiniana», de la filosofía a pura y simple «terapia» —del lenguaje y de las actitudes humanas—, aunque ciertamente este modo de ver la filosofía esté muy presente en Nietzsche. Lo que se trata de entender, superando notables dificultades interpretativas, es cómo, en conexión con este aparente, e incluso efectivo, «vacío» de tesis filosóficas, maduran sin embargo también en el Nietzsche de estos escritos posiciones ontológicas en sentido lato, que no representan, con todo, un «salto» fuera de su tarea de crítico de la cultura, de «filósofo histórico». En pocas palabras, hay, en el Nietzsche del segundo período, y luego más explícitamente en las obras tardías, cierta visión filosófica del ser, una «ontología», que, no obstante, de modo peculiar, se define sólo dentro de una determinada visión de la historia de la cultura (sin ser, ni en los contenidos ni en la forma, una «filosofía de la historia» del tipo de la hegeliana...). Incluso, por el contrario, se debe decir que las «tesis» ontológicas que Nietzsche desarrollará en los escritos del último período (aquellas, para entendernos, en que se detuvo la

lectura heideggeriana) no tienen un sentido muy diferente de la crítica de la cultura de *Humano, demasiado humano*, y representan su prolongación.

Esto es particularmente evidente en una de las tesis principales de la ontología del último Nietzsche, la del eterno retorno de lo igual, que a diferencia de las otras (voluntad de poder, ultrahombre, nihilismo) se anuncia ya en el último de los escritos del segundo período, en *La gaya ciencia.* En el aforismo 341 de esta obra, el penúltimo del libro cuarto,[13] la idea del eterno retorno de lo igual, que más tarde se cargará de significados múltiples, hasta «metafísicos» en sentido tradicional, no tiene un sentido muy distinto del de otros textos en donde se describe la nueva actitud frente a la vida que Nietzsche quiere producir con su crítica de la cultura, y que denomina, por lo demás, filosofía del amanecer. Piénsese, por ejemplo, en el ya recordado aforismo 107 de *Humano, demasiado humano*, y confrónteselo con el 347 de *La gaya ciencia*:[14] tal vez se verá que el eterno retorno es sólo otra formulación de la aprobación incondicionada de la vida que constituye el espíritu de la filosofía del amanecer.

Representativo del nexo que, en las obras del segundo período, vincula la crítica de la cultura con la elaboración de tesis ontológicas es el «anuncio» de la muerte de Dios. Ya se ha apuntado que la «muerte de Dios», que resume todos los resultados de lo que Nietzsche llama autosupresión de la moral, no es un enunciado metafísico de la no existencia de Dios; pretende ser tomado literalmente como el anuncio de un *acontecimiento.* Anunciar un acontecimiento, sin embargo, no significa «demostrar» nada; ni significa, en rigor, pretender una adhesión (que se podría exigir

13. Recuérdese que *La gaya ciencia* apareció, en la primera edición de 1882, con sólo cuatro libros (hasta el aforismo 342); el quinto libro se añadió en la edición de 1887, igual que el prefacio y el apéndice poético («Cantos del príncipe Vogelfrei»).

14. Véase reproducido íntegramente más adelante, p. 101.

sólo sobre la base de una creencia, historicista-metafísica, en la racionalidad del acontecer). El anuncio, con todo, acompañado de la descripción de las circunstancias del acontecimiento anunciado —en este caso, de la reconstrucción de los errores de la moral y de su autosupresión final— no puede por menos de provocar a su vez otros acontecimientos: es lo que *La gaya ciencia* dice también del pensamiento del eterno retorno: «Si ese pensamiento se apoderase de ti, tal como eres ahora, te haría sufrir una metamorfosis [...], pesaría sobre tu obrar como el peso más grande [...]» (FW 341, 202).

Las tesis filosóficas del último Nietzsche tienen todas, como nos proponemos demostrar, un *status* mitad fáctico, mitad hipotético, que está unido directamente a la radicalidad de la autosupresión de la moral que Nietzsche ha descrito en las obras del segundo período. «Dios ha muerto» es una tesis que no se distingue de un enunciado de «crítica de la cultura»; es un tomar nota de tipo «histórico», que no obstante, justamente por su radical historicidad, no implica el reconocimiento de ninguna racionalidad histórica necesaria. El tomar nota de la muerte de Dios, sin embargo, produce efectos, consecuencias, metamorfosis; éstas, con todo, mantienen el estado de posibilidad, como en el caso de la página de *La gaya ciencia* sobre el eterno retorno: «qué sucedería si [...]» (FW 341, cit.). Bajo este aspecto, es justo llamar a la filosofía de Nietzsche pensamiento experimental [15] que se apoya totalmente en el «descubrimiento» —pero de hecho, tal vez, sólo en la sospecha— de que la creencia en la verdad es sólo una creencia: hasta que no «ocurra» algo que valga como argumento en sentido contrario, la única vía que queda abierta es la del experimento de qué ocurriría si...

15. En esta dirección, entre las interpretaciones recientes, se mueve sobre todo la lectura de F. Masini, *Lo scriba del caos. Interpretazione di Nietzsche*, Bolonia, 1978.

Capítulo 3

LA FILOSOFÍA DE ZARATUSTRA

1. *AMANECER Y MEDIODÍA*

La subdivisión de la obra de Nietzsche en tres períodos (obras juveniles; pensamiento genealógico o desconstructivo de *Humano, demasiado humano* a *La gaya ciencia*; filosofía del eterno retorno, que comienza con *Zaratustra*) es sin duda sólo un esquema, y como tal no hay que sobrevalorarlo; pero de todos modos está ampliamente aceptado, de forma explícita o implícita, por los intérpretes. Las posibles alternativas consisten en considerar sustancialmente unitario todo el pensamiento de madurez, desde *Humano, demasiado humano* hasta los últimos escritos, o en marcar una ulterior distinción, entre una «filosofía de Zaratustra» y las obras más tardías, dominadas todas por el proyecto, finalmente abandonado, de escribir una gran obra sistemática, que debía ser (se trata de uno de los títulos que reaparecen con más frecuencia en los planes de Nietzsche en ese período) *La voluntad de poder*.[1]

1. La subdivisión entre una «filosofía de Zaratustra» y un pensamiento del último Nietzsche la hace, por ejemplo, M. MONTINARI en *Che cosa ha veramente detto Nietzsche*, Roma, 1975, que sin embargo no discute explícitamente cuestiones de periodización. Por lo que se refiere a *La voluntad de poder*, la obra publicada con este título —en 1901 en primera edición (a cargo de P. Gast y E. y A. Horneffer; editor Naumann; comprendía 483 apuntes) y luego, en segunda edición, en 1906 (a cargo de Gast y de la hermana de Nietzsche; comprendía 1.067 textos; reimpresa con ligeras modificaciones en la edición

Incluso quien, como Curt Paul Janz, el autor de la más reciente (y completa) biografía de Nietzsche,[2] considera sustancialmente unitario el pensamiento del Nietzsche maduro, reconoce sin embargo que *Zaratustra* nace de un cambio que Nietzsche mismo advierte como decisivo. Y esto no sólo en la reconstrucción autobiográfica que hizo de sus propias obras en *Ecce homo*, el escrito de los últimos meses de Turín que, por sus tonos mesiánicos y exaltados, parece ya, en muchas de sus páginas, reflejar el clima de la locura inminente. Aquí, en el capítulo sobre *Así habló Zaratustra*, Nietzsche cuenta cómo se le ocurrió la idea del eterno retorno, que constituye el tema fundamental de la obra, un día de agosto de 1881, durante un paseo a lo largo del lago de Silvaplana, en Alta Engadina (cerca de Sils-Maria, donde precisamente a partir de ese año Nietzsche acostumbrará pasar el verano), «600 pies más allá del hombre y del tiempo». El conjunto del pasaje, y luego los parágrafos y los capítulos siguientes, muestran que Nietzsche atribuye a este acontecimiento el sentido de un destino cargado de consecuencias no sólo para él y su obra, sino para la misma historia de la humanidad. De allí parte todo el desarrollo de su pensamiento ulterior, centrado en el programa de una «transvaloración de todos los valores», que es también el programa de la proyectada obra sistemática que pensaba titular, como se ha dicho, *La voluntad de poder*.

Kröner de 1911, que se constituyó en la ed. definitiva)— fue compuesta por los editores sobre la base de uno de los tantos proyectos de sistematización (y de titulación) formulados por Nietzsche en los apuntes de los últimos años. Pero, como han mostrado definitivamente Colli y Montinari (*cf.* las notas conclusivas de los vols. VI, 3; VIII, 1 y 2, de su edición de las *Obras*), en agosto de 1888 Nietzsche abandonó definitivamente el proyecto de publicar una obra con este título. Mucho del material que había redactado con vistas a la misma lo publicó en los escritos aparecidos en los últimos años, como *El anticristo* y el *Crepúsculo de los ídolos*.

2. *Cf.* su *Friedrich Nietzsche*, ya citado.

El carácter decisivo del cambio de 1881 no está, con todo, sólo reconstruido retrospectivamente en *Ecce homo*. Una carta como la que Nietzsche escribió a Heinrich Köselitz (más conocido por su pseudónimo de Peter Gast)[3] el 14 de agosto de 1881, precisamente en Sils-Maria, muestra que ya en ese momento Nietzsche era consciente de que a su pensamiento le estaba ocurriendo algo nuevo. Escribía: «En mi horizonte han surgido ideas como jamás he visto; no quiero decir ni una palabra sobre ellas, quiero mantener un silencio inquebrantable [...]. La intensidad de mis sentimientos me hace estremecer y reír.»[4] Ideas tan nuevas y turbadoras que Nietzsche decide no hablar aún de ellas. *Ecce homo* describe el período inmediatamente siguiente, hasta febrero de 1883, cuando aparece la primera parte de *Así habló Zaratustra*, como un período intermedio y de gestación, interrumpido sólo por los primeros anuncios de las nuevas doctrinas en *La gaya ciencia* (donde, al final del libro IV, no sólo se habla por primera vez del eterno retorno, sino también, en el aforismo 342, de Zaratustra).

El cambio, pues, se define en el plano de los contenidos teóricos como «descubrimiento» del eterno retorno, y, en el plano de la obra escrita, está marcado por *Zaratustra*. Esta obra representa, de por sí, una revolución estilística en los escritos de Nietzsche: no tiene, en efecto, la forma de ensayo, de tratado, de colección de aforismos, es decir, las formas que Nietzsche había cultivado hasta entonces; no es tampoco poesía en sentido estricto; es una especie de largo

3. Nietzsche había acuñado este pseudónimo para Köselitz (quien deseaba imponerse como compositor de ópera), pensando que podía resultar más aceptable para el público y favorecer la difusión de su fama. *Cf.* JANZ, *Friedrich Nietzsche*, cit., vol. III, p. 60.

4. La carta la cita JANZ, *Friedrich Nietzsche*, cit., vol. III, p. 62. Todo el capítulo de Janz documenta el clima de transformación y de excitación «profética» que caracteriza la vida de Nietzsche en estos meses.

poema en prosa, cuyo modelo más evidente es el Nuevo Testamento, con la típica estructura de versículos que los usos didácticos y de culto han sedimentado en el texto.

La elección de esta nueva forma literaria no se explica evidentemente, por parte de Nietzsche, con el contenido de la nueva doctrina del eterno retorno. Ambos, sin embargo, la idea del retorno y la forma «profética» de *Zaratustra*, se refieren a una raíz común: la idea del eterno retorno de lo igual, que servirá de *leit-motiv* teórico del *Zaratustra* y de las obras sucesivas, surge en Nietzsche junto con una nueva idea de su misión. Como veremos, el otro gran tema de *Zaratustra* es la doctrina del *Uebermensch*, del ultrahombre,[5] que alude a una transformación radical de la humanidad. La novedad de los escritos del tercer período, sobre la que llama nuestra atención en primer lugar la conciencia que el mismo Nietzsche tiene de la misma, consiste, pues, al mismo tiempo, en un grupo de nuevos temas teóricos (el primero de los cuales es el del eterno retorno) y en un nuevo modo de concebir su misión de pensador. La elección de la forma «profética» de *Zaratustra* significa que Nietzsche se siente llamado por una misión para con su época mucho más neta y radicalmente que en el período de las obras desconstructivas y genealógicas. Es verdad que también y precisamente en esas obras se despide Nietzsche críticamente de toda la tradición moral-metafísica europea; pero lo que hay de nuevo, a partir de *Zaratustra*, es la convicción de deber y poder partir de esta despedida para provocar una mutación radical de la civilización. Es inútil tratar de establecer si son los nuevos contenidos teóricos los que provocan la nueva posición «profética» o vice-

5. En mi *Il soggetto e la maschera*, cit., he propuesto traducir *Uebermensch* por «ultrahombre» para marcar la diferencia entre esta humanidad soñada por Nietzsche y el hombre de la tradición precedente; el ultrahombre no es un potenciamiento de la humanidad del pasado.

versa. Es seguro con todo que, respecto de la función política en sentido lato que Nietzsche atribuye ahora a su pensamiento, los nuevos grandes temas de su filosofía tienen una importancia decisiva; no, en primer lugar, por su contenido teórico, sino porque permiten, si no la completa realización, al menos la formulación de un proyecto de «sistema», y una cierta sistematicidad parece indispensable para una filosofía que quiera tener «aplicaciones», que quiera convertirse en principio de una nueva humanidad histórica.

La obsesión por una «eficacia» histórica de su pensamiento, tanto como los grandes temas ontológicos relacionados con la idea del retorno, caracteriza todo el último período de la producción nietzscheana, y explica, aunque sin resolverlos, muchos de los equívocos, las contradicciones, los automalentendidos que distinguen a los escritos de estos años. Desde este punto de vista, la exaltación «política» que caracteriza los últimos apuntes de Turín antes del estallido de la locura (pero ya, probablemente, en el clima de ésta) es emblemática y corresponde a un rasgo constante del pensamiento del Nietzsche maduro. A partir de *Zaratustra,* Nietzsche piensa en el filósofo como en un legislador, un inventor de valores que quieren fundar una nueva historia: «No basta —escribe en un apunte de 1883— con anunciar una nueva doctrina: es preciso, además, aparte de esto, transformar por la fuerza a los hombres para que la acepten. Esto entiende, por fin, Zaratustra.» [5 bis]

Antes que ser responsable —como creemos— de los equívocos y de los automalentendidos que distinguen el pensamiento del último Nietzsche, esta tensión en busca de una eficacia histórico-política sirve también para dar cuenta de modo unitario de muchos de los rasgos relevantes de las obras de este período.

5 bis. Véase el apunte en la ed. alemana de Colli y Montinari, vol. VII, t. 1, Berlín, 1977, p. 545; falta aún el vol. correspondiente en la ed. italiana.

Entretanto, como ha expuesto últimamente Janz, habrá que tomar más literalmente los avatares de las relaciones de Zaratustra con sus discípulos: los altibajos de estas relaciones, las desilusiones y las iras del maestro, sus ironías contra los «hombres superiores», pero también su constante necesidad de volver junto a ellos, de sentirse entre amigos, la creciente sensación de soledad que domina sobre todo en la cuarta parte: todo esto traspone al plano de la ficción «profética» un movimiento que tiene que ver con Nietzsche en persona y con el modo en que se le aparecen en perspectiva, durante los años en que compone las cuatro partes de la obra, los destinos históricos de su enseñanza.[6]

En segundo lugar, es también la preocupación por la eficacia histórica lo que explica, además de los esfuerzos por elaborar un sistema, por escribir un *Hauptwerk*, los intereses y los objetivos polémicos de Nietzsche en estos años. Por ejemplo: no parece completamente justificable sólo a la luz de premisas y exigencias teóricas la constancia y dureza de la polémica contra el cristianismo, que culmina en *El anticristo*, obra con la que, significativamente, en sus últimos meses de vida consciente, termina Nietzsche por identificar la misma *Transvaloración* de todos los valores (o sea, justamente el *Hauptwerk* proyectado).[7] En *El anticristo*, como en otras obras precedentes de estos mismos años, confluyen los resultados de numerosas lecturas de historia de los orígenes cristianos, de historia del Islam, de psicología y antropología; pero desde el punto de vista teórico, es difícil ver qué añade una obra como *El anticristo* a sus escritos precedentes. La importancia que le atribuye, evidentemente, se vincula con la que hemos llamado su preo-

6. Sobre esto, *cf.* Janz, *Friedrich Nietzsche*, cit., vol. II, pp. 337-339, 342-345.

7. *Cf.* las cartas a Paul Deussen y a Georg Brandes citadas en Montinari, *Che cosa ha veramente detto Nietzsche*, cit., página 127.

cupación por la eficacia histórica: como no quiere sólo criticar ahora los errores de la moral y de la religión, sino legislar con vistas a una nueva humanidad, Nietzsche se mide polémicamente con aquel mundo de ideas e instituciones que más universalmente ha dejado su huella en la modernidad europea, es decir, el cristianismo; y ello en una medida, con una dureza polémica y con una riqueza de argumentos incluso de tipo histórico que, precisamente, sólo el interés no teórico sino político puede justificar.

Con la cuestión de la búsqueda de una eficacia histórica se vincula también una hipótesis sugestiva propuesta por Colli y Montinari (VIII, 1, 325) en relación con la noción de voluntad de poder, sobre la base de un fragmento de 1886-1887 (5 [9], VIII, 1, 176-177): «Exotérico-esotérico. 1. Todo es voluntad contra voluntad. 2. No existe en absoluto una voluntad. 1. Causalismo. 2. No existe nada del tipo causa-efecto.» La voluntad, y por tanto también la voluntad de poder, la «fórmula mágica» por la que «durante un siglo nos hemos peleado», intentando penetrar su sentido, podría no ser sino, a los ojos de Nietzsche, una expresión exotérica, es decir, divulgativa, popular, de su pensamiento; a ella correspondería, en el plano esotérico, justamente lo contrario, la conciencia teórica de que «no existe en absoluto una voluntad». Es inútil decir que la necesidad de una exposición exotérica del propio pensamiento nacería en Nietzsche, según esta hipótesis, relacionada con su «afanoso impulso artístico-político» que trata de «crear un público, sacudirlo y fascinarlo» (VIII, 2, 422), y por ende obtener un efecto histórico. Si también puede legítimamente parecer demasiado reduccionista la solución de todos los problemas planteados por la noción de voluntad de poder sobre la base de esta distinción entre esotérico y exotérico, es sin duda verdad que, en general, los equívocos del pensamiento del Nietzsche tardío se hallan vinculados a una preocupación por la eficacia histórica, y por tanto, muy mediatamente, al ámbito de

problemas en que puede haber surgido también la exigencia de una formulación exotérica de la doctrina. Pero se trata de equívocos que Nietzsche no «domina» del todo, como debería si fueran sólo «revestimientos» divulgativos de su pensamiento para las masas; son, por el contrario, equívocos en que él mismo incurre, pero justamente porque se preocupa por los efectos que intenta suscitar en el plano histórico, y por tanto también en las masas.

En todo caso, también la centralidad que esta hipótesis de Colli y Montinari atribuye a la distinción entre exotérico y esotérico en sus tesis tardías confirma, para lo que aquí nos interesa, que uno de los rasgos dominantes de las obras del último período es el interés histórico-político.

En relación con él se puede comprender también otro aspecto del Nietzsche de estos años que han destacado asimismo varios intérpretes: cierta tendencia «regresiva», en sentido lato, de su pensamiento, es decir, la reaparición de temáticas propias de los escritos de juventud, hasta el antihistoricismo de la segunda Intempestiva, que vuelve junto con las ironías contra la ciencia, en muchas páginas, sobre todo de *Más allá del bien y del mal*, o hasta la esperanza de una renovación general de la civilización que permeaba *El nacimiento de la tragedia*.[8]

Pero si de estos aspectos estilísticos (la novedad de *Zaratustra*) o en general «externos» (el nuevo significado y alcance histórico que Nietzsche quiere dar a su pensamiento; eventualmente incluso como reacción «ideológica», o sólo de compensación psicológica, ante su creciente soledad, ante su aislamiento de intelectual errante) pasamos a los contenidos teóricos (que analizaremos con más detalle dentro de este mismo capítulo), también aquí el cambio y los caracteres

8. *Cf.* al respecto la nota final de Colli y Montinari en el vol. VIII, 2, de las *Obras* (p. 426), y en el vol. VIII, 1 (p. 328); y JANZ, *Friedrich Nietzsche*, cit., vol. III, p. 523.

específicos del último período del pensamiento nietzscheano se presentan muy destacados, y coherentes con cuanto se ha dicho hasta aquí. En líneas muy generales, de *Zaratustra* a los fragmentos póstumos de *La voluntad de poder*, se puede decir que, respecto de la «filosofía del amanecer» a la que miraban las obras del segundo período, aquí se hacen notar dos novedades peculiares: una nueva insistencia en la *decisión* (pensamos en dos discursos centrales de Zaratustra: «El convaleciente» y «De la visión y del enigma», ambos en la tercera parte); y, por otro lado, una radicalidad mayor en la crítica del sujeto. Si se quiere, el elemento «decisión» puede considerarse como el más ligado, en el plano teórico, al esfuerzo de Nietzsche por una renovación general de la civilización que debería nacer de su pensamiento; mientras que la crítica del sujeto es más bien coherente, como su implicación teórica radical, con la idea del eterno retorno. Pero con igual razón se pueden ver los dos temas, de la decisión y disolución del sujeto, como momentos específicos de la idea misma del retorno. Lo que importa, sin embargo, es descartar la presencia de una tensión, finalmente no resuelta (y a la que, antes y más fundamentalmente que a la locura, sucumbe el pensamiento nietzscheano) entre el elemento decisión (y por tanto también renovación histórica, nacimiento del ultrahombre) y el elemento disolución del sujeto (consecuencia del reconocimiento radical del eterno retorno). Incluso a primera vista se comprende que no es fácil plantear un programa de renovación de la humanidad sobre la base de una doctrina como la del eterno retorno de lo igual. Claro que esto significa ante todo que la única vía a través de la cual se puede realizar ese «salto» que debe conducir al ultrahombre es una transformación del modo de vivir el tiempo (también en este aspecto, por lo demás, se debe reconocer un retorno de Nietzsche a los temas de las obras de juventud: aquí, como se ve, se trata de la meditación sobre la historia de la segunda Intempestiva).

Pero si, como Nietzsche se esfuerza por demostrar, el eterno retorno significa también una «objetiva» circularidad del tiempo, o, como parece incluso que se pueda interpretar (y es la tesis de Karl Löwith),[9] su sentido es la radical reducción del tiempo lineal de la historia al tiempo cíclico de la naturaleza, es difícil ver cómo sobre tal esterilización de la historia y de la misma proyeccionalidad humana se puede fundar un «programa» de renovación, una tensión revolucionaria tan profunda como la que Nietzsche trata de suscitar con sus escritos.

Estas tensiones y contradicciones se condensan en la imagen del «mediodía», que, en oposición con la de la «filosofía del amanecer», domina ahora los escritos de Nietzsche.[10] «Alguna vez, sin embargo —dice *La genealogía de la moral*—, en una época más fuerte que este presente corrompido, que duda de sí mismo, tiene que venir a nosotros el hombre *redentor*, el hombre del gran amor y del gran desprecio, el espíritu creador [...]. Ese hombre del futuro, que nos liberará del ideal existente hasta ahora y asimismo de *lo que tuvo que nacer de él*, de la gran náusea, de la voluntad de la nada, del nihilismo, ese toque de campana del mediodía y de la gran decisión [...]» (GdM II, 24, 109-110). Si en esta página el mediodía está marcado por el toque de campana, que señala un despertar para la «gran decisión», el «mediodía» que da título a un discurso de la cuarta parte de *Zaratustra* es en cambio «la hora secreta, solemne, en que ningún pastor toca su flauta», un momento de silencio total. «¿No se había vuelto perfecto el mundo hace un instante?

9. *Cf.* K. LÖWITH, *Nietzsche e l'eterno ritorno* (1934, 1956), trad. it., Roma-Bari, 1982.

10. Al significado del mediodía en Nietzsche está dedicado el libro de K. SCHLECHTA, *Nietzsche e il grande meriggio* (1954), trad. it., Nápoles, 1982. Para el encuadramiento de la tesis de Schlechta, y en general del problema del significado del mediodía nietzscheano, *cf.* la amplia introducción de Ugo M. UGAZIO.

¿Redondo y maduro?» Y sin embargo, justamente el conjunto de esta página de *Zaratustra* es un buen indicio de las tensiones que se ocultan en la imagen del mediodía. Zaratustra querría quedarse inmóvil, para disfrutar de la felicidad meridiana, la sensación de reposo, melancolía y al mismo tiempo plenitud que la misma le aporta, «como un barco que ha entrado en su bahía más tranquila [...]. Como uno de esos barcos cansados [...] así descanso yo también ahora, cerca de la tierra, fiel, confiado, aguardando, atado a ella con los hilos más tenues». Pero el «alma» de Zaratustra quiere cantar, quiere moverse. «¡Arriba! —se dijo a sí mismo—, ¡tú dormilón!, ¡tú dormilón en pleno mediodía! ¡Bien, adelante, viejas piernas! Es tiempo y más que tiempo, aún os queda una buena parte del camino [...]» (Z, IV, «A mediodía», 369-370). Incluso cuando se le presenta como la hora más perfecta, de la inmovilidad total, el mediodía lleva consigo, para Nietzsche-Zaratustra, el problema de la decisión, y por tanto de un movimiento que no puede por menos de turbar la perfección meridiana, y que en definitiva es un ponerse en camino hacia el crepúsculo, no tanto quizás hacia la muerte (como piensa Löwith en su bellísimo comentario a este texto),[11] cuanto hacia la inevitable disolución de la subjetividad que la idea del eterno retorno, pensada radicalmente, no puede por menos de llevar consigo.

Se delinean así, por el momento sólo en forma introductoria, los problemas que recorren el tercer período de la filosofía de Nietzsche, y que, por otra parte —sin que probablemente se pueda ver en él una solución—, confieren también a este pensamiento, su (de otra forma inexplicable) actualidad. La conexión entre reflexión crítica sobre la cultura y elaboración de una nueva temática ontológica, que se resume en la noción de nihilismo (en el curso del progresivo proceso de civilización de los hombres las tesis metafí-

11. *Cf.* LÖWITH, *Nietzsche e l'eterno ritorno*, cit., p. 108.

sico-morales pierden su necesidad vital, Dios «muere», por lo que el ser mismo se aproxima a la nada), se presenta aquí en una nueva configuración: ya no es filosofía del amanecer, vale decir puro y simple recorrido crítico-genealógico, y también fruición agradecida y nostálgica, de los «errores» que han hecho rica y profunda la experiencia del hombre. Condensándose, como parece que se puede decir, en la idea del eterno retorno de lo igual, la filosofía del amanecer va al encuentro de tensiones que antes le eran desconocidas, evidenciando un elemento de íntima inestabilidad. Es difícil decir si esta inestabilidad y tensión son una implicación necesaria de la teoría: ¿por qué, a fin de cuentas, Zaratustra no puede quedarse quieto en su mediodía, contemplar, en un estado de ánimo que es al mismo tiempo de gratitud, cansancio, melancolía (estas últimas, claro está, ligadas al camino que ha debido recorrer antes, y por ende aún a una dimensión temporal de tensión, aunque ya esté superado), el sentido-sinsentido del mundo, la perfecta redondez del todo? ¿Por qué la filosofía del amanecer no constituye el punto de llegada de Nietzsche? Lo que sabemos por los discursos de Zaratustra es que, por un lado, el alcance de esta condición de total suspensión del tiempo supone aún (como veremos inmediatamente) una decisión, y por tanto una precisa *escisión* en el tiempo; y que, tal vez de modo más teóricamente relevante y radical, el alcance de la «redondez» produce tales efectos «disolutivos» sobre la noción misma de subjetividad que vuelve imposible, acaso, precisamente ese estado de absoluta contemplación que Zaratustra conoce en su mediodía, y en el que, no obstante, no consigue detenerse.

Estos problemas, como se ve, no guardan relación sólo con el desarrollo interno del pensamiento de Nietzsche. Si, como ha sostenido Löwith, la filosofía del eterno retorno es el esfuerzo por una «reanudación anticristiana de la antigüedad en el apogeo de la modernidad» (es el título del cap. IV del libro de Lö-

with, ya citado), el éxito o el fracaso de este esfuerzo, con sus respectivas motivaciones, ponen en juego todo nuestro modo de considerar la modernidad, su relación con el mundo antiguo, el significado del cristianismo: es decir, las cuestiones con que tiene que enfrentarse la filosofía moderna, al menos a partir del romanticismo. Löwith, como es sabido, encuentra que el fracaso del pensamiento de Nietzsche, y por tanto la imposibilidad, en nuestros términos, de permanecer en la filosofía del amanecer y, al mismo tiempo, de hallar una alternativa, teóricamente coherente, a la misma, depende del hecho de que se encuentra tan arraigado en la tradición cristiano-moderna que no puede concebir el eterno retorno (o sea, la recuperación de una visión griega, naturalista, de la existencia) sino como resultado de una tensión proyeccional, como una redención que se debe *alcanzar*, y que, en definitiva, debería eternizar al hombre, es decir, quitarle justamente esa mortalidad «natural» suya que inspiraba al naturalismo antiguo.[12] Es, como se ve, la contradicción que hemos indicado ya entre eterno retorno y decisión. Pero en torno al problema planteado por Löwith se pueden condensar otras cuestiones (y un cuestionamiento de los términos en que Löwith las plantea). Por ejemplo: la oposición radical entre una antigüedad «naturalista» y vinculada a una imagen circular del tiempo, y una modernidad cristiana, historicista, que piensa el tiempo como línea recta, camino de un *telos*, ¿no será ya una concepción totalmente interior a la misma conciencia moderna, que no consigue resolverse el problema de Nietzsche (historia-naturaleza, decisión-retorno) precisamente porque continúa planteándolo en términos de esa oposición «mítica», inventada, podría decirse, por el clasicismo y el romanticismo? Si se empieza a tomar en serio este problema, entonces podremos encontrarnos más

12. Véase todo el cap. IV del libro citado de Löwith, especialmente las pp. 122-125.

próximos a la lectura que de Nietzsche ha hecho Martin Heidegger, en la que no tiene importancia la distinción entre «antigüedad» y modernidad cristiana, que resultan, en cambio, unificadas por el común hilo conductor de lo que Heidegger llama «metafísica»,[13] sobre cuyo fondo sólo, según él, adquiere sentido la meditación de Nietzsche.

Todo esto da una idea de cuáles son los problemas que se plantean cuando se quiere leer a Nietzsche, y sobre todo la filosofía del último Nietzsche, teniendo en cuenta sus implicaciones más vastas y atendiendo a las interpretaciones que se le han dado. Tal vez Nietzsche no exageraba demasiado cuando en *Ecce homo* escribía «Por qué soy un destino». El «paso» de la filosofía del amanecer al «mediodía» de Zaratustra no tiene que ver sólo con la biografía intelectual de Nietzsche; aun cuando, para los fines a que debe servir esta presentación sumaria, lo mejor será comenzar a desenredar sus hilos de la forma más elemental posible, reconstruyendo ante todo el sentido que, en los escritos de los últimos años, adquieren los términos clave de este pensamiento, y sus conexiones.

2. *NIHILISMO, ETERNO RETORNO, DECISIÓN*

Así habló Zaratustra, la obra que inaugura la nueva filosofía de Nietzsche (anunciada, solamente, en los últimos aforismos de la primera edición de *La gaya ciencia*), empieza donde había concluido el itinerario que había preparado la «filosofía del amanecer». Es lo que dice un capítulo del posterior *Crepúsculo de los ídolos*, en que se resumen las etapas (no del pen-

13. Para el significado del concepto de metafísica en Heidegger, y para una ilustración más amplia de su interpretación de Nietzsche, me permito remitir al lector a mis libros *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Turín, 1963; e *Introducción a Heidegger*, Roma-Bari, 1982[3].

samiento de Nietzsche, sino de la filosofía europea tal como se reconstruye en dicho pensamiento) que han llevado a Zaratustra.

«Cómo el "mundo verdadero"
acabó convirtiéndose en una fábula.
Historia de un error

1. El mundo verdadero, asequible al sabio, al piadoso, al virtuoso —él vive en ese mundo, *es ese mundo.*
   (La forma más antigua de la Idea, relativamente inteligente, simple, convincente. Transcripción de la tesis "yo, Platón, *soy* la verdad".)
2. El mundo verdadero, inasequible por ahora, pero prometido al sabio, al piadoso, al virtuoso ("al pecador que hace penitencia").
   (Progreso de la Idea: ésta se vuelve más sutil, más capciosa, más inaprensible —*se convierte en una mujer,* se hace cristiana...)
3. El mundo verdadero, inasequible, indemostrable, imprometible, pero, ya en cuanto pensado, un consuelo una obligación, un imperativo.
   (En el fondo, el viejo sol, pero visto a través de la niebla y el escepticismo; la Idea, sublimizada, pálida, nórdica, königsberguense.)
4. El mundo verdadero —¿inasequible? En todo caso, inalcanzado. Y en cuanto inalcanzado, también *desconocido.* Por consiguiente, tampoco consolador, redentor, obligante: ¿a qué podría obligarnos algo desconocido?...
   (Mañana gris. Primer bostezo de la razón. Canto del gallo del positivismo.)
5. El "mundo verdadero"; una Idea que ya no sirve para nada, que ya ni siquiera obliga; una Idea que se ha vuelto inútil, superflua, *por consiguiente,* una Idea refutada: ¡eliminémosla!
   (Día claro; desayuno; retorno del *bon sens* [buen sentido] y de la jovialidad; rubor aver-

gonzado de Platón; ruido endiablado de todos los espíritus libres.)

6. Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado?, ¿acaso el aparente?... ¡No!, *¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente!*

   (Mediodía: instante de la sombra más corta; final del error más largo; punto culminante de la humanidad; INCIPIT ZARATUSTRA.)» (GD 51-52.)

La filosofía del amanecer es evocada en el punto 5 como la fase que nos hemos liberado del «mundo verdadero», de las estructuras metafísicas, de Dios. Pero hay un paso siguiente: con el mundo verdadero se suprime también el mundo aparente; con ello se ha hecho mediodía, la hora sin sombras; la hora en que comienza la enseñanza de Zaratustra. ¿Es posible, si atendemos a esta reconstrucción nietzscheana, ver las diferencias que separan el pensamiento del mediodía de la filosofía del amanecer, resumidas y justificadas en la liquidación del mundo aparente junto con el verdadero, de la que habla esta página del *Crepúsculo*? La enseñanza de Zaratustra, y por tanto el pensamiento del último Nietzsche, parece sencillamente extraer todas las consecuencias del hecho de que con el mundo verdadero, hayamos eliminado también el mundo aparente. Entre estas consecuencias, parece, se debe contar también el pensamiento más perturbador y abismal de Zaratustra, la idea del eterno retorno.

¿Cómo se vincula la idea del retorno con el itinerario de desenmascaramiento que Nietzsche ha recorrido en las obras del segundo período? Para comenzar, es fácil ver que algunos elementos constitutivos de esta idea se encuentran ya claramente presentes en los escritos «desenmascaradores», a partir de *Humano, demasiado humano*. Esta obra, por ejemplo, hablaba de la actitud del hombre dedicado al conocimiento, del hombre de buen temperamento, como de una mirada que se considera a sí misma y al mundo sin

alabanza ni censura (MaM I, 34, 41-42); en otros lugares, la misma actitud es presentada como la que, habiendo aprendido del arte a «obtener placer en la existencia y a considerar la vida humana como un trozo de naturaleza», se educa acostumbrándose a pensar que, a fin de cuentas, «como sea, la vida es buena» (MaM I, 22, 157). Son los mismos sentimientos que dominan en el primer texto en que Nietzsche anuncia la idea del retorno, el aforismo 341 de *La gaya ciencia*, penúltimo de la primera edición de esa obra:

«*El peso más grande*. ¿Qué ocurriría si, un día o una noche, un demonio se deslizara furtivamente en la más solitaria de tus soledades y te dijese: "Esta vida, como tú ahora la vives y la has vivido, deberás vivirla aún otra vez e innumerables veces, y no habrá en ella nunca nada nuevo, sino que cada dolor y cada placer, y cada pensamiento y cada suspiro, y cada cosa indeciblemente pequeña y grande de tu vida deberá retornar a ti, y todas en la misma secuencia y sucesión —y así también esta araña y esta luz de luna entre las ramas y así también este instante y yo mismo. ¡La eterna clepsidra de la existencia se invierte siempre de nuevo y tú con ella, granito del polvo!"? ¿No te arrojarías al suelo, rechinando los dientes y maldiciendo al demonio que te ha hablado de esta forma? ¿O quizás has vivido una vez un instante infinito, en que tu respuesta habría sido la siguiente: "Tú eres un dios y jamás oí nada más divino"? Si ese pensamiento se apoderase de ti, te haría experimentar, tal como eres ahora, una transformación y tal vez te trituraría; ¡la pregunta sobre cualquier cosa: "¿Quieres esto otra vez e innumerables veces más?" pesaría sobre tu obrar como el peso más grande! O también, ¿cuánto deberías amarte a ti mismo y a la vida para no *desear ya* otra cosa que esta última, eterna sanción, este sello?» (FW 341, 201-202.)

En el verano de 1881, cuando, en Sils-Maria, Nietzsche «descubre» por primera vez el eterno retorno, se está ocupando activamente de Espinosa.[14] Ahora bien, precisamente se piensa en este último cuando se leen ciertas páginas, como las recordadas más arriba, de *Humano, demasiado humano* («sin alabanza ni censura») y también la de *La gaya ciencia*. Verdad es que, si debemos creer a sus propias declaraciones,[15] Nietzsche, antes de 1881, tenía un conocimiento más que superficial de Espinosa. Pero, justamente: como el *amor dei intellectualis* de Espinosa se fundaba en una articulada doctrina metafísica (la ética, *more geometrico demonstrata*), del mismo modo el Nietzsche de 1881 piensa probablemente en el eterno retorno como en una doctrina que debe exponer los fundamentos metafísicos de lo que, en *Humano, demasiado humano*, se le aparece aún sólo como «buen temperamento». De forma más general, se puede decir que la idea del eterno retorno se presenta en la obra de Nietzsche como una sistematización, si no una «fundamentación» en el sentido clásico, del nihilismo característico de la filosofía del amanecer. Esta filosofía, en efecto, ha liquidado el mundo verdadero y suscitado una actitud de libertad de espíritu ante los errores sobre los que se funda necesariamente la vida. Pero, parece pensar Nietzsche, si con el mundo verdadero queda liquidado también el mundo aparente (en el sentido de que pierde las características ligereza y libertad, aunque «inferiores», que le confería la confrontación con el mundo verdadero), se plantean entonces problemas más vastos: no se puede considerar como punto de llegada la actitud de quien, elevándose un momen-

14. Precisamente en este período se había hecho enviar por Overbeck, en préstamo de la biblioteca de Basilea, el volumen de la *Historia de la filosofía* de K. FISCHER donde se habla de Espinosa. *Cf.* JANZ, *Friedrich Nietzsche*, cit., vol. III, página 64.

15. *Cf.* la carta a Overbeck citada en JANZ, *Friedrich Nietzsche*, cit., vol. III, p. 64.

to por encima de todo el proceso, contempla «como un espectáculo» (MaM I, 34, 41) las equivocaciones que han hecho profundo, rico y matizado nuestro mundo. Esto es, no se puede permanecer en la «filosofía histórica» y en el pensamiento genealógico. Se considere o no legítimo el paso del segundo al tercer período, del «amanecer» al «mediodía», éste responde de hecho, en Nietzsche, a la exigencia de llevar a cabo, con la doctrina del eterno retorno, una sistematización unitaria y una radicalización del nihilismo a que había llegado la filosofía del amanecer.

El sentido de la idea que prevalece en el texto citado de *La gaya ciencia* es lo que se podría denominar su sentido *moral.* Pero existe un segundo, separable del primero, que se debe, en cambio, indicar como su significado *cosmológico.* Como hipótesis ética, la idea significa sólo que, si se pensara en la posibilidad de que cada instante de nuestra vida se hiciera eterno y se repitiera hasta el infinito, tendríamos un criterio de valoración sumamente exigente: sólo un ser totalmente feliz podría querer tal repetición eterna. Por otra parte, sin embargo —y éste es el sentido más completo que la idea adopta en Nietzsche, ligándose a la noción de nihilismo—, sólo en un mundo que ya no se pensara en el marco de una temporalidad lineal sería posible tal felicidad plena. La temporalidad lineal, la que se articula en presente-pasado-futuro, cada uno de ellos irrepetible, supongo que cada momento tiene sentido sólo en función de los otros en la línea del tiempo (como decía la segunda Intempestiva); en ella, cada instante es un hijo que devora a su padre (el momento que lo precede) y está destinado a su vez a ser devorado. En ésta, que en otro lugar he denominado estructura «edípica» del tiempo,[16] no es posible

16. *Cf.* mi ya citado *Il soggetto e la maschera*, pp. 249 y ss.; en este texto se recuerda una bella página sobre el tiempo del escrito sobre *La filosofía en la época trágica de los griegos*, a la que remito.

la felicidad porque ningún momento vivido puede tener, de veras, en sí, una plenitud de sentido. Si esto es así, se comprende que el eterno retorno deba tener un aspecto también «cosmológico»: no se trata sólo de construirse instantes de existencia tan plenos e intensos que su eterno retorno se pueda desear, sino del hecho que instantes de este tipo son posibles sólo a condición de una radical transformación que suprima la distinción entre mundo verdadero y mundo aparente y todas sus implicaciones (entre ellas, primera de todas, la estructura «edípica» del tiempo). El eterno retorno puede ser deseado sólo por un hombre feliz pero un hombre feliz puede darse sólo en un mundo radicalmente distinto de éste; y de aquí se sigue la exigencia de un contenido «cosmológico» de la doctrina.

No obstante: suprimir la oposición entre mundo verdadero y mundo aparente, y todas las estructuras morales-metafísicas que se derivan de la misma (entre ellas la estructura edípica del tiempo, por la que ningún instante tiene nunca en sí su verdadero significado) ¿exige necesariamente que se afirme la idea de repetición? Esta pregunta es simplemente otra formulación de la que ya hemos encontrado al discutir el problema del paso de la filosofía del amanecer a la del «mediodía», esto es, si este paso es exigido estrictamente por motivos internos de la teoría, o si, por el contrario, está inspirado por motivos extrateoréticos, como el interés práctico-político de Nietzsche, que le llevaría a buscar formulaciones más «eficaces», según él, de su pensamiento. Nietzsche, al parecer, habría podido limitarse a sostener que, con la disolución de la metafísica y de la temporalidad lineal que va unida a ella, llega a ser posible por primera vez una humanidad feliz, no angustiada ya por la separación entre acontecimiento vivido y sentido, que es lo que caracteriza, en cambio, la existencia en el mundo de la moral metafísica. ¿Por qué, entonces, ha sentido la exigencia de dar una especie de base «metafísica», de

nuevo, a esta tesis, teorizando una «objetiva» circulación del tiempo? Siguiendo a Löwith, a quien hemos recordado ya otras veces, se puede pensar que aquí entra en juego aún la admiración por la antigüedad griega del Nietzsche filólogo clásico: querría restaurar una visión griega, presocrática, del mundo, en oposición con la judeocristiana que considera el tiempo jalonado por momentos irrepetibles: creación, pecado, redención, fin de los tiempos...

Cualesquiera que sean las razones y las consecuencias de esta exigencia, es un hecho que Nietzsche se esfuerza constantemente, en los escritos editados y en los apuntes del último período, por fundamentar la doctrina del retorno también como tesis cosmológica. El argumento más orgánico en favor de esta tesis es en Nietzsche el que contiene un apunte del otoño de 1881, cuyos términos se repiten luego, con pocas variantes, en numerosos textos, tanto de la misma época (que es la de *La gaya ciencia*) como más tardíos (*cf.*, p. ej., 14 [188], VIII, 3, 165). En el apunte de 1881 escribe Nietzsche:

«La medida de la fuerza del cosmos es *determinada*, no "infinita": ¡guardémonos de estos excesos del concepto! En consecuencia, el número de las posiciones, de las mutaciones, de las combinaciones y de los desarrollos de esta fuerza es ciertamente enorme y prácticamente "*no mensurable*"; pero en todo caso es también determinado y no infinito. Es cierto que el tiempo en el que el cosmos ejerce su fuerza es infinito [...]. Hasta este instante ya ha transcurrido una infinidad, es decir que todos los posibles desarrollos ya deben haber existido. En consecuencia, el desarrollo momentáneo debe ser una repetición, y lo mismo el que lo ha engendrado y el que nace de él, y así sucesivamente: hacia adelante y atrás [...].» (V, 2, 382.)

A partir de Georg Simmel, muchos intérpretes se han dedicado a refutar detalladamente este argumento y otros similares que pretenderían *probar* el eterno retorno.[17] No era ésta, con todo, una doctrina totalmente extravagante respecto del saber de la época,[18] lo que explicaría también que Nietzsche pudiera pensar que, dando una versión «científica» de su doctrina, en armonía con el saber de la época, todo el conjunto de su pensamiento saldría beneficiado (recuérdese la hipótesis, ya aludida antes, del carácter exotérico de estos aspectos de la filosofía nietzscheana). Las dificultades mayores, con todo, no se encuentran tanto en el alcance y validez de la demostración «científica» del eterno retorno, cuanto, más bien, en la pensabilidad misma de una tal demostración desde el punto de vista de las otras tesis de Nietzsche. Efectivamente, ¿tendría sentido, sobre la base de la «fabulización» del mundo verdadero llevada a cabo en los escritos del segundo período, y también sobre la base del «perspectivismo» que recorre los escritos del último período, pensar que Nietzsche puede dar una base «descriptiva» a su filosofía? Una de las tesis características del último Nietzsche, vinculada a la idea del eterno retorno, es que «no existen hechos, sino sólo interpretaciones» (7 [60], VIII, 1, 299); pero entonces no es un «hecho» ni siquiera la estructura circular del

17. Para un cuadro completo del problema de la «demostración» de la doctrina del eterno retorno se puede consultar el reciente y amplio trabajo de B. MAGNUS, *Nietzsche's Existencial Imperative,* Bloomington (Ind.), 1978, especialmente el el cap. IV.

18. *Cf.* MONTINARI, *Che cosa ha veramente detto Nietzsche,* cit., pp. 91-93; recogiendo una indicación de H. LICHTENBERGER, *La philosophie de Nietzsche*, París, 1898, Montinari señala, entre otras cosas, un importante «precedente» de la doctrina nietzscheana del retorno en la obra de A. BLANQUI, *L'eternité par les astres*, publicada en 1872; Nietzsche sólo la conoció, sin embargo, por lo que se deduce, de sus cuadernos de notas, en 1883, cuando, por tanto, la idea del retorno ya se había formado en él.

devenir cósmico. Nietzsche, que pese a todo vuelve muy a menudo a los argumentos «cosmológicos» para demostrar el eterno retorno, probablemente es consciente de todas estas dificultades; y en efecto, en un apunte de la época de *La gaya ciencia*, considera seriamente la posibilidad de que la idea del retorno sea sólo una probabilidad o una posibilidad; pero incluso como tal, este pensamiento tendría la capacidad de transformarnos, como lo ha hecho durante tantos siglos la pura y simple posibilidad de la condenación eterna (*cf.* el fragmento inédito 11 [317], en v, 2, 382-383).

Podemos, en general, considerar que la abundancia de apuntes sobre el sentido cosmológico del retorno no prueba que Nietzsche considerara ésta la parte fuerte y decisiva de la doctrina o mejor, que sentía, de una manera que nunca llegó a aclarar definitivamente (y de aquí la continua recurrencia de los argumentos), su nexo con el significado ético de la misma; significado que es lo más importante también para él. Es este significado ético el que domina, por ejemplo, en los grandes discursos de Zaratustra que tienen por objeto la doctrina del retorno, sobre todo el «de la visión y del enigma» (en la tercera parte). No es posible aquí hacer un comentario detallado,[19] dada la extensión y complejidad del mismo, que hacen de él una de las páginas capitales de toda la obra. Zaratustra narra aquí un paseo por un intransitable sendero de montaña, por el que le sigue «el espíritu de la pesadez», «mitad enano, mitad topo; paralítico», su «demonio y enemigo capital», que le canta una especie de estribillo que contiene una versión «de enanos» del eterno retorno:

«"Oh Zaratustra —me susurraba burlonamente, silabeando las palabras—, ¡tú, piedra de la sabiduría! Te

19. He intentado hacerlo en otro lugar; *cf. Il soggetto e la maschera*, cit., pp. 195 y ss.

has arrojado a ti mismo hacia arriba, mas toda piedra arrojada —¡*tiene que* caer!" [En un determinado momento se encuentran ante un portón.] "¡Mira ese portón! ¡Enano!, seguí diciendo: tiene dos caras. Dos caminos convergen aquí: nadie los ha recorrido aún hasta el final.

Esa larga calle hacia atrás: dura una eternidad. Y esa larga calle hacia adelante: es otra eternidad.

Se contraponen esos caminos: chocan derechamente de cabeza: —y aquí, en este portón, es donde convergen. El nombre del portón está escrito arriba: 'Instante'.

Pero si alguien recorriese uno de ellos —cada vez y cada vez más lejos—: ¿crees tú, enano, que esos caminos se contradicen eternamente?"

"Todas las cosas derechas mienten —murmuró con desprecio el enano—. Toda verdad es curva, el tiempo mismo es un círculo."

"Tú, espíritu de la pesadez —dije encolerizándome—, ¡no tomes las cosas tan a la ligera!"»

Poco después, Zaratustra oye un grito, y como en un sueño, se encuentra transportado a un paisaje distinto:

«De repente me encontré entre peñascos salvajes, solo, abandonado, en el más desierto claro de luna.

¡Pero allí yacía por tierra un hombre! [...]. Vi a un joven pastor retorciéndose, ahogado, convulso, con el rostro descompuesto, de cuya boca colgaba una pesada serpiente negra [...].

Mi mano tiró de la serpiente, tiró y tiró: ¡en vano! No conseguí arrancarla de allí. Entonces se me escapó un grito: "¡Muerde! ¡Muerde!" [...].

Pero el pastor mordió, tal como se lo aconsejó mi grito; ¡dio un buen mordisco! Lejos de sí escupió la cabeza de la serpiente: —y se puso en pie de un salto.

Ya no pastor, ya no hombre —¡un transfigurado,

iluminado, que reía! ¡Nunca antes en la tierra había reído hombre alguno como *él* rió!» (Z, «De la visión y del enigma», 224-228.)

Muchos de los significados de este discurso resultan enigmáticos (y Zaratustra mismo los presenta como tales). Pero al menos está claro que, aquí, la versión «cosmológica» del retorno, la pura y simple «constatación» del hecho de que «todas las cosas rectas mienten» y «curvo es el sendero de la eternidad», aunque no se rechaza por falsa, resulta sin embargo un modo demasiado superficial de ver la cuestión. La visión del pastor que debe morder la cabeza de la serpiente (un símbolo de la circularidad y del anillo eterno) liga misteriosamente la idea del retorno a una *decisión* que el hombre debe tomar, y en base a la cual, solamente, el hombre se transforma. En la misma tercera parte de *Zaratustra*, el discurso sobre «El convaleciente» confirma este nexo entre eterno retorno y decisión: aquí la versión «ligera» del eterno retorno está expuesta por los animales de Zaratustra, el águila y la serpiente.

«"Oh Zaratustra [...] todas las cosas mismas bailan para quienes piensan como nosotros: vienen y se tienden la mano, y ríen, y huyen, y vuelven. Todo va, todo vuelve; eternamente rueda la rueda del ser [...].

En cada instante comienza el ser; en torno a todo 'aquí' gira la esfera 'allá'. El centro está en todas partes. Curvo es el sendero de la eternidad."

"¡Oh, truhanes y organillos de manubrio —respondió Zaratustra y de nuevo sonrió—, qué bien sabéis lo que tuvo que cumplirse durante siete días.

¡Y cómo aquel monstruo se deslizó en mi garganta y me estranguló! Pero yo le mordí la cabeza y la escupí lejos de mí.

Y vosotros —¿vosotros habéis hecho ya de ello una canción de organillo?"» (Z, «El convaleciente», 299-300.)

También en este discurso muchos de los significados resultan enigmáticos (y quede dicho de una vez por todas: enigmáticas para el mismo Nietzsche, ya que la forma «profética» del *Zaratustra* no es sólo una lección estilística, un artificio retórico, sino que tiene que ver con la, al menos relativa, «impensabilidad» de sus contenidos). Pero la contraposición básica es clara: lo que falta a la «canción de organillo» de los animales, como al espíritu de la pesadez del otro discurso, es algo que tiene que ver con la decisión; y aquí de modo mucho más claro y preciso que en «De la visión y del enigma», ya que Zaratustra se identifica explícitamente a sí mismo, en su relación con la idea del retorno, con el pastor que tenía que morder la cabeza de la serpiente.

3. *LA REDENCIÓN DEL TIEMPO*

A Nietzsche le interesa, como se ha visto, presentar la idea del retorno bien como tesis ética, bien como tesis cosmológica; y éste, incluso, parece ser el rasgo esencial de la doctrina, aquel por el cual ésta se le presenta como una idea resolutiva, turbadora, cargada de destino, que resume, radicaliza, y de alguna forma «concreta», en su alcance histórico, las ideas de las obras precedentes, la genealogía, el nihilismo, toda la filosofía del amanecer. No tendría evidentemente todo este peso si fuera sólo una ficción «heurística», un expediente para valorar la existencia («cómo deberías ser feliz...»). En la idea del retorno, para que pueda funcionar como pensamiento decisivo de la transformación del hombre, debe haber algo más; y es lo que Nietzsche persigue con sus argumentos «cosmológicos». La condición de felicidad en que el hombre puede desear el retorno de lo igual es posible sólo si se suprimiera la estructura lineal del tiempo.

La «redención», a la que se dedica un largo frag-

mento de la segunda parte de *Zaratustra*, es pensada como redención respecto del «espíritu de venganza» que domina al hombre hasta ahora *(der bisherige Mensch)*, al hombre de la tradición platónico-cristiana, prisionero de la estructura lineal del tiempo. La miseria del hombre actual es descrita aquí por Nietzsche con términos que evocan toda la moderna concepción de la alienación humana que siguió a la disolución de la bella humanidad clásica; ante todo, la sexta de las *Cartas sobre la educación estética* de Schiller (luego tan presente en Hegel y Marx).

«Mas, desde que estoy entre los hombres, para mí lo de menos es ver: "A éste le falta un ojo, y a aquél una oreja, y a aquél tercero la pierna, y otros hay que han perdido la lengua o la nariz o la cabeza."

Yo veo y he visto cosas peores, y hay algunas tan horribles que no quisiera hablar de todas, y de otras ni aun callar siquiera: a saber, seres humanos a quienes les falta todo, excepto una cosa de la que tienen demasiado —seres humanos que no son más que un gran ojo, o un gran hocico, o un gran estómago, o alguna otra cosa grande—; lisiados al revés los llamo yo [...].

¡En verdad, amigos míos, yo camino entre los hombres como entre fragmentos y miembros de hombres! [...].

Y si mis ojos huyen desde el ahora hacia el pasado: siempre encuentran lo mismo: fragmentos y miembros y espantosos azares: ¡pero no hombres!»

El hombre fragmentado es el hombre del pasado: pero también lo es en otro sentido más sutil: porque es el hombre que se desmorona bajo el peso de la piedra del pasado y de su «fue», contra el que la voluntad nada puede, y se venga infligiéndose a sí mismo y a los demás todo tipo de sufrimientos, los que constituyen la crueldad de la moral, de la religión, de la ascesis.

«Que el tiempo no camine hacia atrás es su secreta rabia. "Lo que fue, fue" —así se llama la piedra que ella [la voluntad] no puede remover [...].

Esto, sí, esto sólo es la *venganza* misma: la aversión de la voluntad contra el tiempo y su "fue". [...].

El espíritu de la venganza: amigos míos, sobre esto es sobre lo que mejor han reflexionado los hombres hasta ahora; y donde había sufrimiento, allí debía haber siempre castigo. [...].

Y ahora se ha acumulado nube tras nube sobre el espíritu: hasta que por fin la demencia predicó: "¡Todo perece, por ello todo es digno de perecer!" [...].

Todo "fue" es un fragmento, un enigma, un espantoso azar —hasta que la voluntad añada: "¡Pero yo lo quise así!"

Hasta que la voluntad creadora añada: "¡Pero yo lo quiero así! ¡Yo lo querré así!" [...].

Algo superior a toda reconciliación tiene que querer la voluntad que es voluntad de poder: sin embargo, ¿cómo le ocurre esto? ¿Quién le ha enseñado incluso el querer hacia atrás?» (Z, «De la redención», 203-206.)

La redención se da sólo como modificación radical del modo de vivir el tiempo; pero esto no puede ser el *amor fati* sólo en el sentido de la aceptación de las cosas tal como están; el destino, para Nietzsche, no es nunca lo que sucede, sino siempre una unidad de sentido deseada y creada (es la «voluntad creadora» la que puede decir «así quise que fuera»). La insistencia en los esfuerzos por demostrar el eterno retorno como tesis cosmológica tiene aquí sus bases: Nietzsche no quiere simplemente la aceptación resignada de las cosas como son; quiere un mundo en que sea posible desear el retorno eterno de lo igual. Pero, por otra parte, las premisas críticas elaboradas en las obras del segundo período no le permiten simplemente formular la doctrina del retorno como descripción de una,

enésima, presunta estructura metafísica del mundo (otro «mundo verdadero»).

De aquí, como ya se ha visto, la conexión que Nietzsche establece, sin jamás llegar a aclararla del todo, entre mundo del eterno retorno y decisión. Esta conexión está destinada a evitar que su pensamiento se resuelva en la teorización de una estructura verdadera del mundo a la que el hombre no debería hacer más que afiliarse: la versión «superficial» del eterno retorno, la del enano y de los animales de Zaratustra. Pero circularidad del tiempo y decisión no se dejan conciliar, al menos no de un modo claramente pensable. ¿Dependerá esto sólo, como quiere Löwith, de la *imposibilidad* (¿histórica? ¿historicista?) de restaurar una metafísica naturalista de tipo griego en la culminación de la modernidad? A nosotros nos parece más bien una imposibilidad que, sin excluir tampoco los términos en que la ve Löwith, tiene su arraigo en elementos más internos de la doctrina de Nietzsche. La dificultad, o imposibilidad, de vincular eterno retorno y decisión depende del hecho de que, en términos muy sumarios, la idea del eterno retorno (no sólo la doctrina, sino también la experiencia que el hombre de la época del nihilismo hace de ella) produce sobre el sujeto tal efecto desestructurador que resulta literalmente «impensable», inconcebible, de suerte que no puede ser «aprehendida» en sus diversos aspectos a la vez y que produce una especie de vértigo del pensamiento.

4. *LA VOLUNTAD DE PODER Y EL DESTINO DEL SUJETO*

Es ante todo éste el significado de la noción de voluntad de poder, que sale a la luz si se sigue hasta el fondo el discurso sobre el alcance «selectivo» que Nietzsche atribuye a la idea del eterno retorno, en su

doble significado de extremización del nihilismo y de nueva condición de la felicidad del hombre.[20]

Sobre este alcance selectivo del eterno retorno, el texto más orgánico e iluminador es un apunte del verano de 1887, titulado *El nihilismo europeo* (5 [71], VIII, 1, 199-206). Se trata de dieciséis breves parágrafos, los primeros ocho de los cuales vuelven a recorrer las etapas del itinerario seguido por Nietzsche con los escritos del segundo período: la moral cristiana ha servido al hombre para salir del «primer nihilismo», el que surgiera de la conciencia del caos y de la insensatez del devenir. De la moral cristiana, sin embargo, formaba parte también el imperativo de la veracidad; pero, justamente, aplicándolo hasta el final el hombre ha descubierto que la moral misma es mentira, una ficción construida para servir a fines vitales, pero carente de un fundamento de verdad. Tal descubrimiento ha sido posible porque, entretanto, la vida se había hecho menos incierta y peligrosa, y el hombre no necesitaba ya una disciplina tan dura como la moral cristiana; Dios mismo ha terminado por aparecer como «una hipótesis demasiado extrema» (§ 3). Sin embargo, ya que durante siglos la moral cristiana ha aparecido como la única interpretación del mundo, su caída ha hundido al hombre europeo en un «segundo nihilismo»: ningún valor parece ya capaz de superar la desconfianza que precisamente la moral nos ha enseñado. El mundo sin fin ni objetivo, «la existencia tal como es, sin sentido ni finalidad, pero en retorno inevitable, sin final en la nada: *"el eter-*

20. No se olvide que Nietzsche atribuye al nihilismo un doble sentido posible: un sentido pasivo o reactivo, en que el nihilismo reconoce la insensatez del devenir y en consecuencia desarrolla un sentimiento de pérdida, de venganza y de odio por la vida; y un nihilismo activo que es propio del ultrahombre, que se instala explícitamente en la insensatez del mundo dado para crear nuevos valores. Sobre esto, *cf.* una vez más, *Il soggetto e la maschera*, cit.; y *cf.*, por ejemplo, fragmentos como el del otoño de 1887, 9 [35], en VIII, 2. pp. 12-14.

no retorno". ¡Ésta es la forma extrema del nihilismo: la nada (la "falta de sentido") eterna!» (§ 6). ¿Es posible, con todo, una actitud diferente? ¿Una actitud que «diga sí» al proceso, en cada momento del mismo, incluso precisamente por no estar ya «devaluado» por fines trascendentes y siempre de inseguro acaecimiento? Es necesario, por ello, poder considerar «toda característica fundamental» de cada acontecimiento como una característica propia (§ 8); es decir, sentir el sentido de los acontecimientos en perfecta coincidencia con el sentido de la propia vida. Pero ésta es la «felicidad» de que hablaba el primer anuncio de la idea del retorno, en *La gaya ciencia* (FW 341). Pero aquí hay un cambio (§ 9): la «selectividad» del pensamiento del retorno ya no es el «cómo deberías ser feliz...» de aquel texto. Lo que funciona aquí como principio selectivo ya no es la sensación personal de felicidad, sino el hecho del nihilismo, o sea, el manifestarse de la mentira de la moral. La moral ha inventado y propuesto valores para la utilidad de la vida; pero con ello, pretendiendo imponer valores fundados en la «verdad», ha ocultado desde siempre el sentido mismo de las posiciones de valor, o sea, su arraigo en la *voluntad de poder* de individuos y grupos; y aún más, con su misma existencia, la moral ha condenado siempre la explícita voluntad de poder de los dominadores, de los transgresores o reformadores de la moral. Una vez descubierto que todo es voluntad de poder, todos se ven obligados a tomar partido: no existe ya, para los débiles y fracasados, la protección de la moral, que les ha suministrado la base para despreciar y condenar a los fuertes. Explicitándose y generalizándose la lucha entre opuestas voluntades de poder, los débiles y fracasados perecen; en primer lugar, porque, para no luchar, permanecen aferrados a sus prejuicios morales, radicalizándolos (por ejemplo, el igualitarismo en política), para hacerlos más destructivos y contrarios a la vida. Todo esto, no obstante, conduce a Nietzsche a una afirmación sin límites de la

lucha, y a la exaltación de la fuerza como capacidad para imponerse en dicha lucha: los hombres verdaderamente fuertes, dice el § 15, serán

«... los más moderados, los que no tienen necesidad de principios de fe extremos, los que no sólo admiten, sino también aman una buena parte de azar, de absurdo, los que saben pensar, respecto del hombre, con una notable reducción de su valor, sin convertirse por ello en pequeños y débiles: los más ricos en salud, los que se hallan a la altura de la mayor parte de las desgracias y que por ello no tienen tanto miedo de las desgracias —los hombres que *están seguros de su poder* y que representan con consciente orgullo la fuerza *alcanzada* por el hombre.» (206.)

La selectividad del pensamiento del retorno parece ser, sobre todo en este último parágrafo citado, no tanto la instauración de una situación de lucha de todos contra todos (que, por lo demás, ha existido siempre, y precisamente los débiles han vencido durante mucho tiempo con la imposición de los prejuicios morales), cuanto el efecto que produce en el hombre la conciencia del eterno retorno, el descubrimiento explícito de la voluntad de poder que actúa en el mundo. El fuerte, entonces, no está caracterizado tanto por rasgos «internos» del mundo de la lucha cuanto por una especie de carácter «hermenéutico», que recuerda muy de cerca la «historia del amanecer».

Por otra parte, la verdadera esencia, si se puede decir así, de la voluntad de poder es hermenéutica, interpretativa. La lucha de las opuestas voluntades de poder, ante todo, es lucha de interpretaciones, como se ve por lo demás en el fragmento sobre el nihilismo europeo que acabamos de exponer. Esto corresponde al convertirse en fábula del mundo verdadero: no existe sino el mundo aparente, y éste es producto de las interpretaciones que cada centro de fuerza elabora.

«Cada centro de fuerza tiene para todo el resto su *perspectiva*, es decir, su absolutamente determinada *escala de valores*, su tipo de acción, su tipo de resistencia. El "mundo aparente" se reduce por tanto a un modo específico de actuar sobre el mundo, que parte de un centro. Pero no hay ninguna otra acción, y el "mundo" es sólo una palabra para el juego general de estas acciones.» (14 [184], VIII, 3, 160.)

Pero también en un segundo sentido la voluntad de poder es hermenéutica: ella, en cuanto modo de ver el mundo como juego de apariencia y perspectivas en lucha, es una teoría entre otras, es una interpretación y nada más. Nietzsche lo admite explícitamente en la conclusión de un aforismo de *Más allá del bien y del mal*: «suponiendo que también esto sea nada más que interpretación [...] bien, tanto mejor» (JGB, 22, 45). La radicalización de la esencia hermenéutica de la voluntad de poder no se detiene aquí:

«Contra el positivismo, que se detiene en los fenómenos: "sólo hay hechos" —yo diría: no, precisamente no hay hechos, sino sólo interpretaciones. No podemos constatar ningún hecho "en sí"; tal vez sea un absurdo querer algo por el estilo. "Todo es subjetivo", decís; pero ésta ya es una *interpretación*, el "sujeto" no es nada dado, es sólo algo añadido por la imaginación, algo añadido después. ¿Es, en fin, necesario poner todavía al intérprete detrás de la interpretación? Ya esto es invención, hipótesis.» (7 [60], VIII, 1, 299.)

También el sujeto que interpreta, pues, se ve envuelto en el juego de la interpretación, sólo es una «posición» de perspectiva de una voluntad de poder. Como puede verse, encontramos aquí los límites en que eterno retorno y voluntad de poder se muestran como principios más bien disolutivos que constructivos. Su alcance selectivo parece inseparablemente ligado a su significado disolutivo; aunque, justamente

en estos términos, sigue siendo un alcance selectivo, «funciona», de algún modo, como principio de elección.

Tómese por ejemplo la idea de que el mundo no es más que juego de las interpretaciones que parten de «centros de fuerza» —los cuales, a su vez, al igual que el sujeto, no son puntos últimos, sino configuraciones interpretativas de «duración relativa» (*cf.* 11 [73], VIII, 2, 247). ¿Habremos de entender que todas las interpretaciones se equivalen, ya que no existe ningún criterio de verdad que pueda invocarse para preferir una u otra? Si bien admite que la doctrina de la voluntad de poder, el eterno retorno, etc., son sólo interpretaciones, Nietzsche no piensa en absoluto que sean simplemente equivalentes a cualquier otra interpretación, por ejemplo que la interpretación «voluntad de poder» equivalga a la interpretación «moral cristiana». El perspectivismo —otra palabra que Nietzsche emplea para designar su doctrina del último período— no significa en absoluto que la misma teoría que afirma la pluralidad de las perspectivas no deba y pueda elegir entre ellas o al menos, digamos, entre ella misma y muchas otras.

Los criterios que Nietzsche señala con mayor frecuencia para llevar a cabo tal elección son de tipo «fisiológico»: fuerza-debilidad; salud-enfermedad; y también, siempre vinculados con ellos, creatividad-resentimiento, actividad-reactividad.[21] El rechazo de la metafísica no puede, efectivamente, en rigor, ser

21. Sobre la oposición activo-reactivo se basa, en gran parte, la interpretación que de Nietzsche hace G. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia* (1962), trad. it., Florencia, 1978 [hay también trad. cast.]. El problema de los «criterios» ha sido planteado, en los términos que también nosotros seguimos aquí, por D. C. Hoy, en una ponencia leída en el coloquio internacional sobre «Nietzsche como pensador afirmativo», celebrado en Jerusalén en el S.H. Bergman Center for Philosophical Studies en abril de 1983. La ponencia de Hoy, *Is Nietzsche's Genealogy a Feasible Philosophical Method Today?*, se halla en curso de publicación en las actas de dicho coloquio.

inspirado a Nietzsche por la constatación de los errores sobre los que se basa; ya que el error como tal es necesario para la vida, y no hay ninguna «verdad» a que apelar para salir de él, y que «valga» más que el error. Cuando, por la modificación de las condiciones de existencia y al mismo tiempo por la lógica interna de la moral, la mentira de la moral-metafísica se revela como tal y Dios «muere», entonces, el no parar mientes en ello, más que la negativa a adherirse a una verdad de hecho, es un signo de degeneración fisiológica, una manifestación de escasa salud. Fuerza y debilidad, salud y enfermedad son los únicos criterios que quedan a Nietzsche al final de su itinerario de desenmascaramiento de la metafísica. Así, su odio por la moral, por el cristianismo y por el socialismo (que, como ideología, igualitaria, es sólo una extrema derivación del cristianismo) está totalmente motivado por una preferencia «fisiológica» por la salud y la fuerza. La moral es una voluntad de poder que se caracteriza como venganza: no es la propuesta de un valor alternativo respecto de otros, según Nietzsche; sino más bien la negación nihilista de todo valor al mundo, y la consiguiente voluntad de rebajarlo aún más, despreciándolo y humillándolo (como se desprecia y se humilla, en la moral cristiana, la «carne»). «*¿Qué* es propiamente la moral? El instinto de la decadencia, son los acabados y los desheredados los que de tal modo *se vengan*» (14 [135], VIII, 3, 109). Contra el espíritu vengativo de los débiles, que ven la insensatez del devenir y se rebelan contra ella despreciando y rebajando al mundo, la fuerza y la salud se caracterizan por el contrario como capacidad de vivir activamente la experiencia del nihilismo. «Valoro el *poder* de una *voluntad* según la resistencia, el sufrimiento y la tortura que tal voluntad soporta y sabe transformar en beneficio propio; en base a este criterio debo apartar muy lejos de mí el reprochar a la existencia su carácter malvado y doloroso» (10 [118], VIII, 2, 168). La resistencia y la capacidad de transformar el sufri-

miento en beneficio propio no son, con todo, mecanismos de una voluntad que pretenda *conservarse*, pues de otro modo el carácter malvado de la existencia debería de serle reprochado en cualquier caso, aunque reconocido y combatido en una lucha activa; pero Nieztsche, en el mismo apunte citado en último lugar, escribe, inmediatamente a continuación: «aún más, yo me aferro a la esperanza de que ésta [la existencia] se haga un día más malvada y dolorosa de lo que ha sido hasta ahora». Resistencia y capacidad de sufrimiento no son sólo fuerzas al servicio del instinto de conservación, porque esto supondría unidades últimas que desean conservarse. Pero «no hay unidades duraderas últimas, no hay átomos, no hay mónadas: también aquí "el ser" ha sido *introducido* sólo por nosotros (por razones prácticas, de utilidad, prospectivas)... *No hay una voluntad*: hay puntuaciones de voluntad, que aumentan o disminuyen constantemente su potencia» (11 [73], VIII, 2, 247-248).

Fuerza y debilidad, salud y enfermedad no se pueden definir en relación con el estado «normal» de un ente cualquiera, por ejemplo el hombre en general, ni siquiera sólo con el individuo; ya que éstos serían pensados precisamente como entidades últimas. El penúltimo aforismo del quinto libro de *La gaya ciencia* define en cambio la salud en términos de espíritu de aventura. La salud pertenece a quien «siente sed en el alma de recorrer con su vida todo el horizonte de los valores y de cuanto se deseó hasta hoy, que siente sed de circunnavegar todas las costas de este "Mediterráneo" ideal» (FW 382, 262). Y, en un apunte de 1884: «La suprema medida de energía la da la medida en que uno puede continuar viviendo basándose en hipótesis, arrojándose por así decir a un mar infinito y no a los pies de "una fe". Todos los espíritus inferiores perecen» (25 [515], VII, 2, 132). Desde este punto de vista, el «tanto mejor» con que concluye el aforismo 22 de *Más allá del bien y del mal* (citado más arriba), en que Nietzsche considera la hipótesis de que

también la doctrina del mundo como voluntad de poder pueda ser «sólo» una hipótesis, debe tomarse de forma absolutamente literal. Es lo que se da explícitamente como interpretación lo que puede aspirar a valer como perspectiva «sana», y no ciertamente las interpretaciones camufladas de enunciados metafísicos sobre la estructura eterna de las cosas. Todo ello puede leerse, sin forzarlo, al margen de los esquemas de pura retórica vitalista (o por lo menos en el marco de un «vitalismo» más crítico y atento): por ejemplo, viendo en ello una posición de «anarquismo metodológico» *ante litteram*,[22] que podría citar en su apoyo un texto muy explícito de *La genealogía de la moral* (III, 12, 139): contra el mito de una ciencia objetiva, convertida en ojo puro y sin lugar histórico en el mundo, se debe afirmar que «existe [...] *únicamente* un "conocer" perspectivista; y cuantos más sentimientos dejemos hablar sobre una cosa, cuantos más ojos, ojos distintos, sepamos emplear para una misma cosa, tanto más completo será nuestro "concepto" de ella, tanto más completa será nuestra "objetividad"».

He aquí, pues, cómo funciona la selectividad de la idea del retorno, o de la voluntad de poder: la fuerza y la salud sólo son definibles en términos de capacidad de aventura, de multiplicidad de puntos de vista, en términos, por tanto, que hemos llamado «disolutivos»; no ciertamente como cualidades capaces de caracterizar una perspectiva individual entre las otras y en oposición con las otras. Análogo significado disolutivo tienen también las aplicaciones «políticas», en sentido específico, que Nietzsche pretendió hacer de la doctrina de la voluntad de poder. Aunque sea arriesgado, y en definitiva, probablemente, imposible reducir a unidad todos los apuntes dedicados por Nietzsche a este problema, su significado, mucho más allá de su retórica «sociobiologista» (sobre la que se basa-

22. Así parece entenderla D. Hoy en la ponencia antes citada.

ron e insistieron los intérpretes nazis), parece poder resumirse en una expresión de *La gaya ciencia* (FW 356, 226), según la cual nosotros, hombres de la época del nihilismo, «no somos ya material para una sociedad». El «descubrimiento» que todos hemos hecho de la voluntad de poder, descrito por el fragmento sobre el nihilismo europeo, no puede dar lugar a refundación alguna de la política, sino sólo a la disolución de la política misma. ¿Cómo podría, en efecto, fundarse una política sobre la idea de la voluntad de poder? ¿Tal vez favoreciendo «por ley» la victoria de los fuertes sobre los débiles? Pero los fuertes, una vez definidos como tales por ley (por ejemplo: como arios), volverían a entrar en la más siniestra lógica del espíritu de venganza, de la moral del resentimiento: una especie de igualitarismo cristiano simplemente trastocado, pero fundamentado de modo igualmente «moral». Para no cometer una injusticia con Nietzsche, debemos probablemente, en cambio, reconocer —como lo ha hecho algún intérprete reciente— que también en política la voluntad de poder funciona como principio selectivo sólo en la medida en que disuelve la misma dimensión del político, mediante su generalización (que se puede ver realizada justamente en la democracia moderna).[23]

El nexo entre alcance selectivo y significado disolutivo del eterno retorno se refleja también en otro de los temas centrales del pensamiento tardío de Nietzsche, el de *Uebermensch*, el ultrahombre. La figura del ultrahombre oscila constantemente entre la de una «bella individualidad» de tipo, aunque sea remotamente, humanístico (los «fuertes» del § 15 del apunte sobre el nihilismo europeo) y la del aventurero que va más allá de todo equilibrio y toda posible constructi-

23. Véase al respecto un iluminador ensayo de M. Cacciari, *L'impolitico nietzschiano*, en apéndice a F. Nietzsche, *Il libro del filosofo* (con ensayos de Cacciari, F. Masini, S. Moravia y G. Vattimo), al cuidado de M. Beer y M. Ciampa, Roma, 1978.

vidad, llevado de un impulso experimental que se vuelve incluso contra él mismo. Un ultrahombre «luminoso» es sobre todo el de los discursos de Zaratustra (el hombre de la «virtud que da»», que redime el devenir, que vive el mediodía como la hora de la perfecta redondez y plenitud del mundo, etc.). Esta imagen se acompaña —sin oponerse nunca netamente a ella— de otra: aquella en que, podríamos decir, el prefijo *über*, el ultra que distingue al hombre nuevo, está conectado con la *hybris*, con la arrogancia y violencia de quien está más allá del bien y del mal.

«Incluso medido con el metro de los antiguos griegos —escribe en *La genealogía de la moral*—, todo nuestro ser moderno, en cuanto no es debilidad, sino poder y consciencia del poder, se presenta como pura *hybris* [orgullo sacrílego] e impiedad [...]. *Hybris* es hoy toda nuestra actitud con respecto a la naturaleza, nuestra violentación de la misma con ayuda de las máquinas y de la tan irreflexiva inventiva de los técnicos e ingenieros [...]. *Hybris* es nuestra actitud con respecto *a nosotros* —pues con nosotros hacemos experimentos que no nos permitiríamos con ningún animal, y, satisfechos y curiosos, nos sajamos el alma en carne viva: ¡qué nos importa ya a nosotros la "salud" del alma!» (GdM III, 9, 131-132.)

Pero experimento sobre uno mismo, experimento extremo, es también, en fin, la hipótesis, la idea, el «descubrimiento» del eterno retorno, con todo su alcance disolutivo. También el yo es un *Hinzu-Erdichtetes*, algo «añadido por la imaginación» (*cf.* 7 [60], VIII, 1, 299, cit.). Los predicados de unidad y de «ultimidad» del yo, que la tradición filosófica nos ha transmitido como último baluarte de la certeza (del *cogito* cartesiano a la razón kantiana) resultan todos cuestionados. La conciencia de sí, sobre la que se fundan nuestras concepciones del yo, no es en absoluto un carácter esencial, primero o fundamental, del hombre;

éste habría muy bien podido vivir en estado «natural», sin un conocimiento central de sí; lo ha desarrollado sólo al convertirse en un ser social, bajo la presión de la necesidad de comunicación (tenía que advertirse a sí mismo para poder advertir a los demás), sobre todo en la relación «entre quien manda y quien obedece» (FW 354, 220-221). No sólo la conciencia es una función de las relaciones sociales; el mismo yo es sólo un efecto de superficie, como dice Zaratustra en el discurso «De los despreciadores del cuerpo», que es uno de los primeros de la primera parte. «Dices "yo" y estás orgulloso de esa palabra. Pero esa cosa más grande aún, en la que tú no quieres creer —tu cuerpo y su gran razón—: ésa no dice yo, pero hace yo» (Z I, «De los despreciadores del cuerpo», 60). Una vez más, Nietzsche no desea en absoluto llevar a cabo una «reducción», reducción de la conciencia al cuerpo, ya que más bien el fenómeno del cuerpo sirve sólo de «hilo conductor» para advertir la multiplicidad del yo, frente a la reducción que desde siempre ha llevado a cabo la moral-metafísica teorizando la hegemonía de la conciencia (*cf.* 2 [91], VIII, 1, 94). Un yo, empero, que se dé cuenta de que es un efecto de superficie, y que haga consistir su propia salud precisamente en este conocimiento, no podría ciertamente ser un yo intensificado y potenciado, como se ha considerado a menudo al ultrahombre: por el contrario, es problemático si aún se le puede llamar, en cualquier sentido, sujeto.

5. *LA VOLUNTAD DE PODER COMO ARTE*

Tal vez el único concepto que puede ayudar a pensar la figura del ultrahombre nietzscheano, con todas las dificultades y contradicciones que lo caracterizan (sobre todo la que se da entre eterno retorno y decisión, entre construcción y disolución, etc.) es el concepto de arte tal como Nietzsche lo desarrolla en los

escritos del último período, especialmente en los apuntes inéditos. Las bases se encuentran ya en *La gaya ciencia* (cuyo quinto libro, sin embargo, pertenece con pleno derecho al último período de su producción). En estos escritos, como ya se ha dicho, Nietzsche recoge algunos aspectos de su metafísica juvenil, y de modo particular los temas de *El nacimiento de la tragedia*: entre otros, por ejemplo, la idea de que el arte debe servir de «justificación estética de la existencia» (como dice el prefacio de 1886 a la reedición de dicha obra), porque nos protege de la verdad. Pero aquí no se trata ya de un mundo de bellas apariencias que nos distraen de la visión del caos y de la irracionalidad del uno primordial. «La verdad es fea: tenemos el arte para no perecer a causa de la verdad.» Pero esto sólo porque la voluntad de verdad es un síntoma de degeneración (16 [40], VIII, 3, 289). El arte no oculta con sus formas una «verdad» objetiva de las cosas; en cambio, como actividad de creación de mentira se contrapone a la pasividad, reactividad, espíritu de venganza, que caracteriza a la búsqueda de la verdad. «¡No! No se me venga con la ciencia cuando yo busco el antagonista natural del ideal ascético [...]. El arte, en el cual precisamente *la mentira* se santifica, y *la voluntad de engaño* tiene a su favor la buena conciencia, se opone al ideal ascético mucho más radicalmente que la ciencia [...].» (GdM III, 25, 175-176.) Todas las actividades espirituales del hombre son mentira, naturalmente, y no sólo el arte. En este sentido, ante todo, el arte es el modelo mismo de la voluntad de poder,[24] y el título que durante mucho tiempo, en los planes para el *Hauptwerk* luego abandonados, pensó dar

24. En otra parte he ilustrado la importancia del arte como punto de referencia para comprender la esencia de la voluntad de poder, evitando las aporías de las lecturas «tecnicistas» y «neorracionalistas» de esta noción, que extreman la interpretación heideggeriana de Nietzsche: *cf.* G. VATTIMO, *Le avventure della differenza*, Milán, 1980, cap. IV, ed. castellana, *Las aventuras de la diferencia*, Ed. Península, Barcelona, 1986.

Nietzsche a una sección de esta obra, «La voluntad de poder como arte», parece significar mucho más que un aspecto o una aplicación marginal de la doctrina. Una vez se piensa el mundo como voluntad de poder, escribe Nietzsche, ya no se tiene la consoladora diferencia entre un mundo verdadero y otro aparente:

«Hay un solo mundo, y es falso, cruel, contradictorio, corrupto, sin sentido [...]. Un mundo hecho de esta forma es el verdadero mundo [...]. *Tenemos necesidad de la mentira* para vencer a esta "verdad", es decir para vivir [...]. La metafísica, la moral, la religión, la ciencia [...] son tomadas en consideración sólo como diversas formas de mentira: con su ayuda *se cree* en la vida. "La vida debe inspirar confianza": el deber, planteado en estos términos, es inmenso. Para cumplir con él, el hombre debe ser por naturaleza un mentiroso, debe ser, antes que ninguna otra cosa, un *artista* [...]. Metafísica, moral, religión, ciencia, no son más que criaturas de su voluntad de arte [...].» (11 [415], VIII, 2, 396-397.)

Hay, con todo, una diferencia sustancial entre el arte propiamente dicho y las «criaturas» de la voluntad de arte que constituyen el mundo de las otras formas espirituales. Sólo el arte, al menos explícitamente y de manera tematizada, no cae del todo, como en cambio sucede con la religión, la metafísica, la moral, incluso la ciencia, dentro del mundo de la enfermedad, de la debilidad, del espíritu de venganza que se manifiesta en la ascesis. De esto se puede ya ver un principio de explicación en el texto de *La genealogía de la moral* citado poco antes, donde se dice que en el arte la mentira se santifica y la voluntad de engaño «tiene a su favor la buena conciencia»; por lo demás, el mentir y la voluntad de disfrazarse sin mala conciencia son ya las características positivas del arte en *La gaya ciencia*. Así se puede entender cómo, en los apuntes tardíos, el arte es un modelo de la voluntad de poder

no sólo en sentido por así decir, descriptivo, sino también en sentido normativo. Si se da una voluntad de poder no prisionera del ideal ascético, del espíritu de venganza —una voluntad de poder sana y no enferma— ésta puede realizarse sólo en el mundo del arte; las otras formas espirituales de la tradición moral-metafísica quedan todas encerradas en el ámbito del nihilismo reactivo y de la enfermedad. También el ultrahombre, entonces, puede darse sólo, al menos en este momento del desarrollo de nuestra cultura, como artista; ésta es la forma por ahora más visible de la ultrahumanidad, y es como «un escalón preliminar» en la realización del mundo como voluntad de poder, como «obra de arte que se hace por sí misma» (*cf.* 2 [130] y [114], VIII, 1, 116 y 106). Podemos, pues, buscar en el arte un modelo normativo de la voluntad de poder, y en el artista una primera figura visible del ultrahombre porque el arte puede, aunque no deba necesariamente, darse en forma no enferma. «¿El arte es una consecuencia de la *insatisfacción ante lo real*? ¿O una expresión de *reconocimiento por la felicidad disfrutada*? En el primer caso, *romanticismo*; en el segundo, aureola y ditirambo (en resumen, *arte de apoteosis*)» (2 [114], VIII, 1, 106). El artista romántico crea su obra sólo por descontento y por tanto por espíritu de resentimiento y de venganza (*cf.* 2 [112], *ibid.*, 105). Todas las características negativas que Nietzsche halla y condena en el arte de su tiempo, sobre todo el sentimentalismo exagerado, el histrionismo y la fantasmagoría de excitaciones de la música wagneriana, unida a su espíritu sustancialmente cristiano (¡el *Parsifal*!), se remiten a esta distinción básica entre sobreabundancia y descontento, pobreza, resentimiento.

«Es cuestión de *fuerza* (de un individuo o de un pueblo) SI Y DONDE se pronuncia el juicio "bello". El sentimiento de plenitud, de *fuerza acumulada* (por el que es lícito aceptar valerosamente y con buen áni-

mo muchas cosas frente a las cuales el débil es *presa de estremecimientos*), el sentimiento de poder pronuncia el juicio "bello" incluso sobre cosas y estados que el instinto de la impotencia puede hallar sólo *odiosos*, "feos".» (10 [168], VIII, 2, 197.)

He aquí las bases de lo que Nietzsche ha concebido como una verdadera estética «fisiológica», y que, más aún que como teoría del arte, es importante como lugar de elaboración de una imagen de la existencia en el mundo pensado como voluntad de poder, o sea como carente de fundamentos, estructuras estables, esencias, garantías de cualquier tipo. Es preciso recordar constantemente que el apelar a la fuerza, a la salud, etc., responde, en Nietzsche, sólo a la exigencia de hallar criterios de valoración capaces de distinguir el valor de las interpretaciones (que son las únicas que constituyen el mundo) sin referirse a estructuras esenciales, a elementos últimos de índole necesariamente metafísica. Siguiendo en esto también una tendencia bastante común (tan común que no es, evidentemente, causal) del pensamiento moderno, también Nietzsche, por motivaciones por otra parte totalmente peculiares (pero también aquí, ¿en qué medida, verdaderamente, sólo propias de su sistema?), considera al arte como un lugar privilegiado, una sede de la definición de una alternativa «positiva» (sana, fuerte, etc.) de existencia para el hombre.

El hecho de que en su pensamiento esta alternativa se defina por referencia al arte, de que la voluntad de poder y el ultrahombre encuentre su modelo en el arte, al menos en su versión «sana», no infectada por el nihilismo, proporciona algunas indicaciones más y algunos elementos importantes para delinear la figura del ultrahombre. ¿Cuál es, en efecto, el arte que realiza la posibilidad no reactiva y nihilista de la voluntad de poder? Otra vez, el punto de partida es la filosofía, pero la argumentación pasa después, inmediatamente, a un plano distinto, que supone, como característica

esencial de la fuerza y la salud, no la correspondencia con un modelo «normal», sino simplemente la capacidad de vivir en un mundo en que no se dan modelos normales, ni para las cosas ni para el sujeto. El apunte del otoño de 1887, cuyo comienzo ya hemos recordado, dice:

«En conjunto, la *predilección por las cosas problemáticas y terribles* es un síntoma de *fuerza*, mientras que el gusto por lo *gracioso* y lo *elegante* corresponde a los débiles y delicados. El gusto por la tragedia distingue a los tiempos y caracteres fuertes [...]. Admitido, en cambio, que los *débiles* busquen placer en un arte que no está hecho para ellos, ¿qué harán para hacer que la tragedia resulte grata a su paladar? La interpretación según *sus mismos sentimientos de valor*, introduciendo en ella, por ejemplo, el "triunfo del orden moral del mundo" o la teoría del "no valor de la existencia" o la incitación a la resignación [...]. Es señal de *bienestar* y de *poder* la medida en que uno puede reconocer a las cosas su carácter terrible y problemático; *es preciso ver, por el contrario, si uno tiene, en general, necesidad de "soluciones" finales.*» (10 [168], VIII, 2, 197-198.) [El último subrayado es nuestro, G. V.]

Como se ve, lo que aquí se dice se refiere específicamente a la tragedia, pero supone una teoría general del arte y de su significado: el término tragedia, por lo demás, en el último Nietzsche tiende a asumir un significado genérico, que va mucho más allá del sentido teatral, e incluso artístico, de la palabra («Incipit tragoedia» es el título del último aforismo de *La gaya ciencia*, primera edición, que anunciaba a Zaratustra). Aquí se convierte en sinónimo de todo arte sano porque el gusto por lo trágico es posible sólo para quien no necesite soluciones finales; y por tanto, a quien sepa vivir en el horizonte abierto del mundo como *Wille zur Macht* y eterno retorno. Aun cuando, de

tal forma, la fuerza se define nuevamente en términos no principalmente, y mucho menos exclusivamente, fisiológicos y biológicos, es también importante destacar, no sólo para la estética sino para toda la imagen del ultrahombre, que Nietzsche piensa también en la fuerza en términos literales; el «hilo conductor del cuerpo» deja de tener un significado sólo metódico y se convierte en un elemento central, como tal, en el derrocamiento del ascetismo y de la moral-metafísica platónico-cristiana. Mas no, parece necesario subrayarlo, por una opción «materialista» (los valores del cuerpo «más verdaderos» que los del espíritu), sino sólo porque la negación y el desprecio del cuerpo han sido siempre, al menos en nuestra tradición, síntomas de una cultura del resentimiento, de la necesidad de soluciones finales. La referencia al cuerpo es otra de las razones por las que el arte es la única forma espiritual capaz de realizar la posibilidad positiva de la voluntad de poder: moral, metafísica, religión, incluso la ciencia (al menos en cuanto ha reducido el cuerpo a la masa mensurable), han expresado siempre en el distanciamiento ascético respecto del cuerpo su espíritu nihilista y reactivo. Al definir el arte como un «contramovimiento» respecto del ascetismo y el nihilismo, Nietzsche enfatiza sus elementos tonificantes:

«La sensación de ebriedad, que corresponde en realidad a un *plus de fuerza*; del modo más fuerte en el período de apareamiento de los sexos; nuevos órganos, nuevas habilidades, colores, formas [...] el «embellecimiento» es consecuencia de la fuerza *aumentada*. Embellecimiento como consecuencia necesaria del aumento de fuerza. Embellecimiento como expresión de una voluntad *victoriosa*, de una coordinación intensificada, de una armonización de todos los deseos fuertes [...]. La simplificación lógica y geométrica es consecuencia del aumento de fuerza; inversamente, la *percepción* de tal simplificación aumenta a su vez la sensación de fuerza. Vértice de la evolución: el gran

estilo [...]. El estado de placer que se denomina *ebriedad* es exactamente una elevada sensación de *poder* [...]. Las sensaciones de espacio y tiempo cambian: se abarcan inmensas distancias, y casi se las *percibe*, por vez primera; la extensión de la mirada sobre mayores multitudes y vastedades; el *refinamiento del órgano* para la percepción de muchas cosas diminutas y sumamente huidizas; la *adivinación*, la fuerza de comprender por la más leve sugerencia, por cada insinuación; la *sensualidad* "inteligente" [...] la *fortaleza* como sensación de imperio sobre los músculos, como agilidad y placer en el movimiento, como danza, como ligereza y *rápido* [...]. Los artistas, si sirven para algo, tienen fuertes inclinaciones (incluso físicamente), exuberancia, energía animal, sensualidad; sin cierta sobreexcitación del aparato sexual un Rafael no es pensable [...].» (14 [117], VIII, 3, 83-84.)

Todo lo contrario del arte como catarsis, cualquiera que sea la interpretación que se dé de la doctrina aristotélica: el arte no tiene por objetivo ni calmar las pasiones mediante un desahogo momentáneo, ni aplacarlas mediante una explicación de la superior racionalidad de las vicisitudes humanas. Esto sólo sería posible si el arte se moviese a la luz de «soluciones finales»; pero fuera del horizonte de la ascesis nihilista, no hay sino excitación, manifestación de fuerza, sensación de poder. Dos elementos, además de la referencia al cuerpo y a la sensualidad, parecen relevantes en el texto citado: la agudización de la sensibilidad que es consecuencia de la excitación vital (y por tanto: intensificada capacidad de percepción, extensión de la mirada a más amplios horizontes, refinamiento de los órganos que se vuelven capaces de captar lo más pequeño y huidizo) y la idea de lo bello en su sentido tradicional, casi clásico, como manifestación de la fuerza, de la voluntad victoriosa (con una consiguiente *simplificación* de las formas). Del primer rasgo forma parte también «una superabundancia de

medios de comunicación, junto con una extrema *receptividad* a los estímulos y señales. Es la culminación de la comunicatividad y de la traducibilidad entre seres vivos —es la fuente de los lenguajes [...]» (14 [119], *ibid.*, 86). El segundo elemento explica cómo Nietzsche, aun pensando la voluntad de poder y el ultrahombre en términos, según nos ha parecido, prevalentemente disolutivos, puede ser un partidario del «gran estilo».[25] Es, si se quiere, un eco tardío de la doctrina de la tragedia, en donde las bellas formas apolíneas se arraigaban y tenían su sentido en el caos vital dionisíaco. Y como en el escrito sobre la tragedia, también en la estética fisiológica del último Nietzsche parece que, al final, «Apolo habla la lengua de Dioniso», es decir, que hay una prevalencia conclusiva de los elementos disolutivos dionisíacos, exacerbadamente «experimentales», que hacen problemática la noción de «gran estilo». Efectivamente, ¿qué cabe pensar de un fragmento como el de la primavera de 1888, que bajo el título «Voluntad de poder como arte. *"Música" y gran estilo*» parece poner en duda que la única forma de arte sano, como voluntad de poder, sea la que sabe «dominar el caos que se es, obligar al propio caos a convertirse en forma»? Alrededor de los artistas que trabajan de esta manera se forma, como una especie de desierto, el temor de su sacrilegio. «Todas las artes conocen a estos ambiciosos del gran estilo: ¿por qué faltan en la música? ¿Por qué un músico no ha construido nunca, hasta ahora, como lo hizo el arquitecto que creara el palacio Pitti? [...]. Aquí existe un problema. ¿Pertenece tal vez la música a esa cultura *en que ya ha terminado el reinado de toda especie de hombre de violencia*? ¿Se encontrará a la postre el concepto de gran estilo

25. Sobre el problema del «gran estilo» en Nietzsche, y sobre sus reflejos en la cultura y en la literatura del siglo XX, ha llamado recientemente la atención C. MAGRIS, *L'anello di Clarisse*, Turín, 1984, cap. I.

en contradicción con el alma de la música, con la "mujer" de nuestra música?» (14 [61], VIII, 3, 37-38). Parece perfilarse aquí, en Nietzsche, la sospecha de que la idea de la obra de arte como gran construcción, como forma compacta que expresa una «victoria» de la voluntad (sobre los materiales, sobre la multiplicidad, etc.) pueda aún estar vinculada a la época de la violencia: la época del renacimiento, deberíamos entender; ¿o bien queda la música, en contradicción con otros textos nietzscheanos, relegada entre las artes naturalmente decadentes? Sin desear exagerar la importancia de este texto, el mismo confirma al menos una dificultad real en la estética fisiológica de Nietzsche: la de conciliar plenamente el sentimiento de superación, y por tanto también de disolución, que tiene la voluntad de poder, con la voluntad de forma. ¿No estará en oposición con la fuerza constructiva y la compacidad de la forma también el carácter «miope» de los juicios de belleza, que se describe en otro apunte de la época (10 [167], VIII, 2, 196)? Decir que algo es bello significa valorarlo positivamente respecto de nuestras exigencias de conservación y fomento; pero se trata de una valoración que sólo mira a los efectos más próximos, y en esto tiene en contra al intelecto. También esta miopía, sin embargo, parece poco conciliable con una idea de lo bello como obra del gran estilo. *La gaya ciencia*, en un aforismo ya citado (FW 120), se preguntaba, como conclusión de una página sobre la «salud», «si la excesiva voluntad de salud no es un prejuicio, una cobardía y tal vez un residuo de la más exquisita barbarie y atraso». Pues bien, en la estética fisiológica de los últimos escritos de Nietzsche esta sospecha impregna, en el fondo, incluso la noción de forma y gran estilo; la voluntad fuerte se manifiesta, sí, en el embellecimiento, en la simplificación, en la compacidad de la forma; pero, además de esto, hay algo más, la posibilidad de que un arte ya no vinculado a la época de la violencia y al prejuicio de la exclusiva voluntad de salud, realice

mejor el programa de la superación de lo humano que Nietzsche persigue. (Se puede, legítimamente, ver, incluso y sobre todo en esta oposición no conciliada, una característica profética de la estética nietzscheana respecto de la historia de las poéticas del siglo XX: donde la voluntad experimental se ha aplicado bien en términos disolutivos y desestructurantes, bien en poéticas dominadas por un ideal rigurosamente constructivo, tecnicista, formalista.)

El hombre es el animal que ha inventado la «mala conciencia» y otras técnicas para atormentarse. Ahora bien, con esta autoagresión de una especie animal, contraria a todo principio e instinto de conservación, no ha nacido sólo una nueva crueldad, sino también una posibilidad de transformación totalmente inédita. «Por otro lado, con el hecho de un alma animal que se volvía contra sí misma, había aparecido en la tierra algo tan nuevo, profundo, inaudito, enigmático, contradictorio y *lleno de futuro* que con ello el aspecto de la tierra se modificó de manera esencial» (GdM II, 16, 97). La ascesis, como todos los elementos que componen la visión moral-metafísica del mundo, se transforma finalmente en su opuesto: así como Dios muere a causa de la religiosidad y moralidad de sus fieles, así la ascesis que nace de la moral del resentimiento se convierte también en una promesa de futuro, obra en pro de la liberación del hombre de la pura voluntad de salud, de supervivencia, de seguridad. Sólo porque el hombre ha llegado a ser capaz, incluso por la ascesis, de mirar más allá de sus propios intereses de conservación, sólo por esto es posible algo como la voluntad de poder no reactiva, el ultrahombre, la «gran salud»; cosas todas que se reflejan en la capacidad de vivir la experiencia de lo trágico. «La *profundidad del artista trágico* reside en el hecho de que su instinto estético abarca las consecuencias más lejanas, que no se detiene [...] en lo que le está próximo, que afirma la *economía a lo grande*, la que justifica (y no sólo [...] justifica) lo *terrible*, lo *malo*, lo *problemáti-*

co» (10 [168], VIII, 2, 198). ¿Se trata «sólo» de una radicalización del desinterés del juicio estético kantiano en su interpretación schopenhaueriana? Es probable que todo esto se halle en estas doctrinas de Nietzsche; pero la radicalización consiste en el hecho de que la voluntad de poder, es decir, «el mundo», sea arte y nada más que arte; y en que el desinterés radical del animal hombre sea lo único que a Nietzsche le parece adecuado para caracterizar la existencia en un mundo donde no hay fundamentos ni esencias, y donde el ser vuelve a consistir en un puro acaecimiento interpretativo.

CRONOLOGÍA DE LA VIDA Y LAS OBRAS DE NIETZSCHE

1844 El 15 de octubre nace en Röcken, no lejos de Leipzig, Friedrich Wilhelm Nietzsche, primogénito del pastor Karl Ludwig, a su vez hijo de pastor, y de Franziska Oehler, también hija de un pastor: es el día del cumpleaños del rey, a quien el padre admira mucho, hasta el punto de dar al hijo los nombres de aquél. El padre había sido preceptor en la corte de Altenburg. Además de los padres, viven en la casa la abuela paterna, la hermana del padre, Rosalie, y una hermanastra de él, Friederike.

1846 El 10 de julio nace la hermana de Nietzsche, Elisabeth.

1848 Nace el hermano de Nietzsche, Joseph, que morirá dos años después. Los movimientos del 48 perturban al padre, ferviente monárquico, que a finales de agosto cae enfermo (afecciones del sistema nervioso y del cerebro).

1849 El 30 de julio muere el padre a consecuencia de un progresivo empeoramiento de las perturbaciones advertidas el año precedente.

1850 La madre se traslada a Naumburg con los dos hijos; la decisión de trasladarse a Naumburg la tomó la abuela paterna, que tenía en esta ciudad muchos parientes. También las dos tías se trasladan a la misma casa. Alrededor de Pascua, Nietzsche empieza a asistir a la escuela local. Amistad con sus coetáneos Wilhelm Pinder y Gustav Krug.

1851 Junto con Pinder y Krug entra en la escuela privada del candidato Weber, donde se enseña religión, latín y griego. En casa de Krug experimenta las primeras emociones musicales. La madre le regala un piano. Se le imparte educación musical.

1856 Escribe poesías y compone música. Muere la abue-

la materna. Se traslada a otra casa, sin la tía Rosalie.

1858 La familia se traslada por segunda vez a otra casa de Naumburg. En octubre entra en la escuela de Pforta. Sigue componiendo música, sobre todo sacra, y escribiendo poesías. Varios proyectos literarios.

1859 Comienzo de la amistad con Paul Deussen. Carl von Gersdorff llega a Pforta.

1864 Concluye los estudios del Gymnasium de Pforta. Después de las vacaciones estivales se le matricula como estudiante de teología en Bonn. Se convierte en miembro del seminario de historia del arte y de la asociación académica Gustav-Adolf. Se afilia con Deussen a la *Burschenschaft* «Franconia». Entre otras, asiste a las lecciones de filología clásica de Ritschl.

1865 A finales de enero decide no componer más música. En mayo decide trasladarse a Leipzig para estudiar filología clásica. Mientras tanto, también Ritschl, para poner fin a la polémica con Otto Jahn, decide trasladarse a Leipzig. Se acentúan en Nietzsche algunas molestias que ya se habían manifestado en los años de escuela: catarro y reumatismo. Padece fuertes dolores de cabeza y náuseas. Después del traslado a Leipzig lo tratan dos médicos por haber contraído sífilis. Prosigue sus estudios sobre Teognis. Lee a Schopenhauer.

1866 Da conferencias sobre Teognis y Suidas. Inicio de los estudios sobre Diógenes Laercio. Traba amistad con Erwin Rohde.

1867 El estudio sobre Teognis aparece en el «Rheinisches Museum», XXII, nueva serie. En enero pronuncia una conferencia sobre la tradición de los escritos aristotélicos. Estudia a Homero y Demócrito. Lee a Kant (tal vez, empero, sólo a través de la exposición de Kuno Fischer). El 9 de octubre comienza el servicio militar en la sección de caballería de un regimiento de artillería con sede en Naumburg.

1868 Escribe varias reseñas de obras de filología clásica. Proyecta una tesis sobre el problema de la relación entre Homero y Hesíodo. Le gustaría doctorarse en filosofía con una tesis sobre Kant. Lee la *Críti-*

ca del juicio de Kant y la *Historia del materialismo* de Lange. En marzo se hiere gravemente en el pecho al caer de un caballo. A mediados de octubre puede dejar el servicio militar y volver a Leipzig. La noche del 8 de noviembre, en casa del orientalista Hermann Brockhaus, se encuentra por primera vez con Richard Wagner.

1869 Obtiene la cátedra de lengua y literatura griegas de la universidad de Basiela, gracias al opoyo de Ritschl y de Usener. En abril llega a Basilea. El 28 de mayo pronuncia la conferencia inaugural del curso sobre *Homero y la filosofía clásica*. Desde ahora en adelante hace frecuentes visitas a Tribschen, donde viven Richard y Cosima Wagner. La Universidad de Leipzig le ha concedido el doctorado entretanto, basándose en los estudios que publicara en el «Rheinisches Museum», comprendido el de las fuentes de Diógenes Laercio. Con gran respeto entra en contacto con Jacob Burckhardt. Renuncia a la ciudadanía prusiana, sin solicitar, sin embargo, la suiza.

1870 Entre enero y febrero pronuncia dos conferencias, una sobre el drama musical griego, la otra sobre Sócrates y la tragedia. Estas dos conferencias, junto con el escrito sobre la visión dionisíaca del mundo, no publicado, constituyen el primer núcleo del libro sobre el nacimiento de la tragedia. Conoce a Franz Overbeck, en cuyo vecino se convierte. El 9 de abril se le nombra profesor numerario. En junio, Rohde viaja a Basilea para visitar a Nietzsche. En agosto, con ocasión de la guerra francoprusiana. Nietzsche solicita la excedencia para enrolarse como enfermero voluntario. Sin embargo, cac enfermo de difteria y disentería; en septiembre es repatriado en un tren de heridos. Después de un período de convalecencia en Naumburg, el 21 de octubre reemprende el viaje a Basilea. Durante el segundo día de viaje tiene frecuentes vómitos.

1871 Publica el *Certamen quod dicitur Homeri et Hesiodi* y los índices de la nueva serie del «Rheinisches Museum für Philologie» (1842-1869). En los meses de enero y febrero lleva a cabo la primera redacción de *El nacimiento de la tragedia*: el editor Engelmann de Leipzig la rechaza. En octubre el manus-

crito es aceptado por el editor de Wagner, Fritzsch. El 29 de diciembre el libro está listo para su venta. En enero Nietzsche ha solicitado la cátedra de filosofía, dejada vacante por Gustav Teichmüller. La solicitud no es aceptada. Nietzsche había propuesto también a Rohde como sucesor suyo. Entre julio y agosto vuelve a intentar para su amigo una cátedra en Zurich: también este intento fracasa. Es presentado en casa de Bachofen.

1872 Aparece *El nacimiento de la tragedia del espíritu de la música.* Wagner expresa en una carta a Nietzsche su entusiasmo por el libro. El 16 de enero pronuncia la primera de las cinco conferencias *Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas*; la última, el 23 de marzo. En mayo, Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf, que el año anterior había visitado muy respetuosamente a Nietzsche, publica un opúsculo contra él; Wagner y Rohde se encargan de la defensa de Nietzsche. A finales de julio recibe una visita de Deussen. El 31 de agosto conoce a Malwida von Meysenbug, wagneriana ferviente y defensora de los movimientos del 48. Nietzsche desearía dejar la docencia universitaria para dedicarse enteramente al proselitismo wagneriano. En mayo había ido a Bayreuth, adonde se habían trasladado los Wagner para edificar el templo de la música wagneriana, pero inesperadamente no se presenta allí durante las vacaciones navideñas. Escribe el texto *Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral* y proyecta *El libro del filósofo.*

1873 Aparece, de nuexo en la editorial de Fritzsch, de Leipzig, la primera de las Consideraciones intempestivas, la dedicada a «David Strauss». Escribe *La filosofía en la época trágica de los griegos*, sin acabar de redactarla; este escrito debía formar parte de una obra más amplia sobre los presocráticos. Proyecta una segunda Intempestiva, con el título de «El filósofo como médico de la cultura». De la biblioteca universitaria de Basilea saca en préstamo numerosas obras de física y química. A partir de este año se acentúan todas sus molestias físicas, sobre todo las jaquecas y los vómitos.

1874 Aparecen: la segunda edición de *El nacimiento de la tragedia* y la segunda y la tercera de las Intem-

pestivas, «Sobre la utilidad y el perjuicio de los estudios históricos para la vida» y «Schopenhauer como educador». En abril compone el *Himno a la amistad* para piano a cuatro manos. Hace proyectos de matrimonio. En septiembre, Rohde pasa dos semanas en Basilea. Entra en relación más estrecha con Paul Rée, que ya en el 73 había asistido al curso de Nietzsche sobre los presocráticos. Pasa las vacaciones de Navidad en Naumburg, donde sus amigos Krug y Pinder le presentan a sus esposas.

1875 Abandona el proyecto de escribir una cuarta Intempestiva sobre «Nosotros, los filólogos»: decide en cambio publicar como cuarta Intempestiva «Richard Wagner en Bayreuth», que en un primer momento le había parecido no publicable. Durante todo el año sus apuntes tienen como tema la religión. Dos de sus alumnos (uno es Adolf Baumgartner, con cuya madre ha trabado Nietzsche el año anterior una fructífera amistad: Marie Baumgartner ha traducido al francés la tercera Intempestiva) le regalan los apuntes de las clases de Burckhardt sobre la historia de la cultura griega. Lee con interés los *Estudios sobre la historia de la iglesia antigua* de Overbeck y las *Consideraciones psicológicas* de Rée. En octubre lo visita Gersdorff. A comienzos del semestre invernal llega a Basilea, para asistir a las lecciones de Nietzsche y de Overbeck, el joven músico Heinrich Köselitz, más conocido por su pseudónimo de Peter Gast: se convertirá en uno de sus más fieles discípulos.

1876 Antes del comienzo del festival de Bayreuth, previsto para agosto, aparece la cuarta Intempestiva, «Richard Wagner en Bayreuth», en la editorial de Schmeitzner, de Chemnitz. El 23 de julio Nietzsche llega a Bayreuth, donde permanece hasta el 27 de agosto; o sea que parte antes de la conclusión del festival. Entretanto, su estado de salud ha empeorado. En septiembre debe administrarse atropina en los ojos. Antes del verano ha tenido que reducir la actividad docente; a partir del mes de octubre consigue un año de excedencia por motivos de salud. Parte con Paul Rée hacia Italia. En Ginebra se les une Albert Brenner, un alumno de Nietzsche. El 22 de octubre llegan a Génova, donde embarcan ha-

cia Nápoles. El 27 de octubre se encuentran en Sorrento, como huéspedes de Malwida von Meysenbug, en la Villa Rubinacci, que ella ha alquilado. Esa misma noche Nietzsche visita a los Wagner, que también se hallan en Sorrento. Antes de su partida, Overbeck se había casado y Rohde había anunciado su compromiso. En junio y julio había dictado a Peter Gast aforismos para una ulterior Intempestiva: estos aforismos aparecerán en *Humano, demasiado humano*. Muere Ritschl.

1877 Marie Baumgartner ha traducido al francés también la cuarta Intempestiva, que aparece en la editorial Schmeitzner. Veladas de lectura en Sorrento: Tucídides, el Evangelio de Mateo, Voltaire, Diderot, Michelet, Ranke, *Historia de los papas*. Hacia mediados de mayo llega a Ragaz para unas curas termales; Overbeck lo visita; Nietzsche le habla de su intención de dejar definitivamente la cátedra. A mediados de junio llega a Rosenlauibad, recorriendo el último trecho de camino a pie, entre el 11 y el 17 de junio. En Rosenlauibad lee, entre otras cosas, el libro de Rée sobre el origen de los sentimientos morales. Nuevos proyectos matrimoniales (si fuera necesario, se casaría con la primera mujer que pasase por la calle). En agosto se casa Rohde. El 1 de septiembre deja Rosenlauibad para volver a Basilea y reanudar la actividad universitaria. El 2 de septiembre comienza a dictar a Peter Gast el texto de *Humano, demasiado humano*, que ya el 3 de diciembre presenta al editor Schmeitzner, que tendrá que guardarlo en secreto hasta mayo del año siguiente. Recibe la última carta de Cosima Wagner.

1878 La ruptura con Wagner es ya definitiva. En enero Nietzsche regala las partituras con dedicatoria que le obsequiara Wagner. En mayo aparece la primera parte de *Humano, demasiado humano*. En agosto aparece en las «Bayreuther Blätter» un velado ataque de Wagner contra Nietzsche. A finales de diciembre, el manuscrito de la segunda parte de *Humano, demasiado humano* está terminado.

1879 Empeora la salud de Nietzsche. A menudo no se encuentra en condiciones de dar clase. A partir del 19 de marzo cesa por completo su actividad docente. Se dirige a Ginebra para seguir un tratamiento.

En mayo solicita y obtiene la jubilación. Pasa las semanas siguientes en Wiesen y St. Moritz. En septiembre vuelve a Naumburg. Entretanto ha aparecido la segunda parte de *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres*. En apéndice: *Opiniones y pareceres diversos*. Durante el verano en St. Moritz nace *El viajero y su sombra*. Es probable que ya en enero haya comenzado a tomar las primeras notas para *Aurora*. Entre sus lecturas de este período son particularmente numerosas las relacionadas con el problema moral; lee también el libro de Overbeck, publicado en el 73, *Sobre el cristianismo de nuestra teología actual*. El 10 de febrero deja Naumburg en dirección a Riva del Garda, donde se le reúne pocos días después Peter Gast. El 15 de marzo llegan ambos a Venecia. Paul Rée ayuda económicamente a Peter Gast con gran discreción. Julio y agosto en Marienbad. Al enterarse de que Schmeitzner edita obras antisemitas, manifiesta su total indignación. A comienzos de septiembre regresa a Naumburg, que abandona casi en seguida para dirigirse a Heidelberg y luego a Basilea para encontrarse con Overbeck. En octubre va a Locarno y luego a Stresa. A partir del 8 de noviembre se establece en Génova, con la intención de vivir en la más completa soledad.

1881 El manuscrito de *Aurora*, después de ser descifrado y reescrito por Peter Gast, como por lo demás ha ocurrido con las otras obras de Nietzsche, es enviado a Schmeitzner para su impresión. El libro aparece en los primeros días de julio. Proyecta una estancia en Túnez junto a Gersdorff. En mayo abandona Génova para ir a Vicenza, donde le espera Peter Gast. Siguen juntos hasta Recoaro: durante esta estancia se acuña para Köselitz el pseudónimo de Peter Gast. A comienzos de julio llega por primera vez a Sils-Maria, adonde volverá cada verano. Durante una excursión le viene la idea del eterno retorno. El 1 de octubre vuelve a Génova. Su salud es cada vez peor; hasta su vista empeora. El 27 de noviembre asiste por primera vez a la *Carmen* de Bizet, que le entusiasma.

1882 A comienzos de año trabaja en una continuación de *Aurora*. A finales de enero envía a Peter Gast las

primeras tres partes. La obra, comprendida la cuarta parte, aparecerá a finales de agosto con el título de *La gaya ciencia*, siempre en la editorial de Schmeitzner. En febrero, Paul Rée visita a Nietzsche en Génova, llevándole una máquina de escribir. A finales de marzo va a Mesina, en un velero mercante y en esta ciudad permanece hasta el 20 de abril. La redacción de los *Idilios de Mesina* precede, empero, en algunos días a este viaje. Tales idilios, las únicas poesías publicadas por Nietzsche al margen de sus obras aforísticas, se publican en el número de mayo de la «Internationale Monatsschrift», pp. 269-275. Por invitación de Malwida von Meysenbug y de Paul Rée, Nietzsche, procedente de Mesina, llega a Roma el 24 de abril. En Roma conoce, en casa de la Meysenbug, a Lou von Salomé, con quien desearía casarse. Encarga a Rée que lleve su propuesta a Lou. Ésta parte con su madre al lago de Orta, donde se les reúnen Nietzsche y Rée pocos días después. Largo paseo de Lou y Nietzsche por el «monte sacro». Gran irritación de Rée por su larga ausencia. Los tres habían proyectado pasar juntos un período de estudios en Viena o París. Entre el 8 y el 13 de mayo Nietzsche visita a Overbeck en Basilea. A continuación se encuentra con Rée y Lou en Lucerna. El 16 de mayo Nietzsche vuelve a Naumburg, mientras Rée y Lou se dirigen a Stibbe, en la Prusia oriental, a la casa de la madre de Rée. Nietzsche, que ha revelado sus intenciones a su hermana, alquila una casa en Tautenburg, para pasar allí un período con Lou y su hermana. Lou permanece en la casa de Tautenburg del 7 al 26 de agosto. Nietzsche, el 27 de agosto, se dirige a Naumburg y luego a Leipzig, donde en octubre se encontrará por última vez con Rée y Lou. El 18 de noviembre vuelve a partir para Génova. A continuación se traslada a Portofino, a Santa Margherita; luego, desde el 3 de diciembre, en Rapallo. La primera parte de *Así habló Zaratustra* se remonta a este período.

1883 Hasta febrero permanece en Rapallo, adonde le llega la noticia de la muerte de Wagner. A finales de febrero se traslada de nuevo a Génova. Mientras aparece la primera parte de *Zaratustra*, Nietzsche

escribe la segunda, que aparecerá también en el curso de este año, y prepara la tercera. Frecuentes disputas y reconciliaciones con su hermana, a la que vuelve a ver en junio, en Roma, en casa de Malwida von Meysenbug. Pasa el verano en Sils-Maria. En septiembre vuelve a Naumburg, y después decide pasar el invierno en Niza.

1884 El 18 de enero concluye la redacción de la tercera parte de *Zaratustra*, que aparecerá en abril. Nuevas discusiones con la hermana, con motivo de su compromiso con Bernhard Förster, antisemita y wagneriano. En febrero escribe desde Niza a Peter Gast que la música es lo mejor y que nunca como entonces desearía ser músico. Conversación con el doctor Joseph Paneth de Viena, un zoólogo interesado en la filosofía y amigo de Freud. El 20 de abril abandona Niza con rumbo a Venecia, donde le espera Peter Gast. Rompe relaciones incluso con su madre. Desde mediados de julio hasta finales de septiembre se encuentra en Sils-Maria. Entre el 26 y el 28 de agosto le visita Heinrich von Stein, que le causa una inmejorable impresión. Como ya anteriormente, vuelve a ocurrírsele la idea de llevar una vida monacal, de fundar una orden filosófica (con Lou y Rée). La madre y la hermana le proponen encontrarse en Naumburg para una reconciliación. Nietzsche primero se niega y luego propone encontrarse a mitad de camino, en Zurich. Desde finales de septiembre hasta finales de octubre se halla en Zurich, donde se produce la reconciliación con la hermana. El 4 de octubre escribe a su madre en tono amable. Conoce a Gottfried Keller. Pasa el mes de noviembre en Menton, y luego vuelve a Niza. El proyecto para la cuarta parte de *Zaratustra* se remonta a mediados de noviembre.

1885 Al no encontrar un editor dispuesto a publicar *Zaratustra IV*, Nietzsche pide a Gersdorff ayuda financiera para imprimirlo por cuenta propia. El 9 de abril deja Niza y se encuentra con Peter Gast en Venecia. A comienzos de mayo recibe Overbeck los primeros ejemplares de *Zaratustra IV*: el editor de la edición privada es Naumann, de Leipzig. El 22 de mayo, la hermana se casa con el doctor Förster, que tiene la intención de fundar una colonia ale-

mana inspirada en principios raciales. Nietzsche no asiste a la boda. El 7 de junio llega a Sils-Maria, donde se quedará hasta mediados de septiembre. Luego permanece hasta el 1 de noviembre en Naumburg, después Mónaco, por último Florencia. El 11 de noviembre se encuentra de nuevo en Niza.

1886 Para la publicación de *Más allá del bien y del mal* debe recurrir nuevamente a la edición privada y a Naumann; los primeros ejemplares están listos a principios de agosto. Después de la quiebra del editor Schmeitzner, las obras de Nietzsche publicadas con el sello de aquél son traspasadas al editor Fritzsch, que vuelve a publicar, con nuevos prefacios de Nietzsche, los dos volúmenes de *Humano, demasiado humano*. Fritzsch reedita también *El nacimiento de la tragedia, o Grecia y el pesimismo*, al que Nietzsche antepone un prólogo con intenciones autocríticas. Burckhardt escribe a Nietzsche que *Más allá del bien y del mal* va demasiado lejos para su vieja cabeza. Durante el verano, en Sils-Maria, proyecta una obra en cuatro volúmenes sobre el eterno retorno. Entretanto, en febrero, la hermana y su marido han partido hacia el Paraguay. Entre mayo y junio, Nietzsche, tras dejar Niza, se encuentra en Naumburg y Leipzig, donde asiste a las lecciones de Rohde, que es profesor desde abril. Después de su estancia veraniega en Engadina, pasa una parte del mes de octubre en Ruta Ligure, y después regresa a Niza. Prepara los prefacios para las nuevas ediciones de *Aurora* y *La gaya ciencia*.

1887 En junio aparecen las nuevas ediciones de *Aurora* y *La gaya ciencia* (esta última incluye ahora un quinto libro y un apéndice formado por las *Canciones del príncipe Vogelfrei*), en la editorial de Fritzsch. También se vuelve a publicar *Zaratustra* en la misma casa editorial: esta edición comprende sólo las tres primeras partes. El 3 de abril se marcha Nietzsche de Niza en dirección a Cannobio, junto al Lago Mayor. Pasa luego una semana en Zurich, hasta el 6 de mayo, y llega después a Chur, donde se queda hasta el 8 de junio. En Chur se entera del compromiso de Lou con el doctor Andreas; gran depresión. Rompe la amistad con Rohde debi-

do al juicio irrespetuoso de éste sobre H. Taine, con quien Nietzsche había mantenido en el otoño anterior una intensiva correspondencia. A partir del 12 de junio se halla en Sils-Maria, donde escribe *La genealogía de la moral*, que aparece en noviembre, editada por Naumann; los gastos corren otra vez a cargo de Nietzsche. Después de pasar unas semanas en Venecia, el 22 de octubre regresa a Niza. Recibe la primera carta de Georg Brandes, profesor de la universidad de Copenhague, que al año siguiente dictará un curso sobre Nietzsche. Entre las publicaciones de este año es preciso recordar también una composición musical, el *Himno a la vida*, para coro mixto y orquesta (la melodía se remonta a 1873-1874, mientras que la letra es de una estrofa de la poesía «Plegaria a la vida» de Lou von Salomé): también en este caso el editor es Fritzsch.

1888 Nietzsche se queda en Niza hasta el 2 de abril, después llega a Turín, que le causa una óptima impresión. En Niza trabaja en la obra sobre la «desvaloración de todos los valores», es decir, la que se convertirá en *El anticristo*. En Turín trabaja en *El caso Wagner*, que el 17 de julio envía a Naumann para que lo imprima. El 5 de junio ha dejado ya Turín para dirigirse a Sils-Maria, donde permanece hasta el 20 de septiembre. Pasa luego la última parte del año otra vez en Turín. En Sils-Maria trabaja en el libro sobre la voluntad de poder y escribe el *Crepúsculo de los ídolos*. En Turín escribe *Ecce homo*, que acaba el 4 de noviembre y envía a Naumann, y *Nietzsche contra Wagner*, enviado a Naumann el 15 de diciembre. Entretanto ha aparecido *El caso Wagner* y se ha llevado a cabo la impresión de todas las otras obras de Nietzsche escritas durante este año, incluida *Ditirambos de Dioniso*.

1889 El 3 de enero Nietzsche muestra graves síntomas de desequilibrio mental; en los días siguientes escribe cartas exaltadas a amigos y personajes públicos. Burckhardt recibe una de estas cartas y, alarmado, avisa a Overbeck, que el 8 de enero se encuentra en Turín; con él regresa Nietzsche a Basilea, donde es internado en una clínica para enfermedades nerviosas. El diagnóstico es «parálisis progresiva». El 17

de enero la madre, que ha acudido a Basilea, lleva a su hijo a la clínica universitaria para enfermedades nerviosas de Jena: con ella hay dos enfermeros. Mientras, aparecen, editados por Naumann, el *Crepúsculo de los ídolos*, *Nietzsche contra Wagner* y *Ecce homo*. Overbeck había aconsejado a Peter Gast que demorara temporalmente la publicación de la última de dichas obras. En los primeros días de junio, a causa del fracaso financiero de la proyectada empresa colonial en Paraguay, el marido de la hermana de Nietzsche se quita la vida, En noviembre hace su aparición Julius Langbehn, un estudioso de historia del arte, que ofrece su colaboración; acompaña a Nietzsche en sus paseos fuera de la clínica y habla con él. La reacción de Nietzsche, después de tres semanas, es negativa. Después de febrero del año siguiente, Langbehn, que deseaba obtener la custodia de Nietzsche, desaparece de la escena.

1890 El 24 de marzo Nietzsche puede abandonar la clínica y vivir con su madre en Jena. El 13 de mayo madre e hijo dejan Jena y vuelven a Naumburg: se trata casi de una fuga. El 16 de diciembre la hermana regresa del Paraguay.

1891-1897 Las condiciones de Nietzsche empeoran rápidamente: en el 92 ya no es capaz de reconocer a ninguno de los amigos que le visitan; a menudo tiene accesos de ira, hasta el punto de que Peter Gast teme por la integridad física de la madre. En el 93 se le declara una parálisis en la columna vertebral que le impide dar los paseos a que hasta entonces la madre le obligaba; en casa debe servirse de una silla de ruedas. A partir del 94 Nietzsche, que ya no habla, grita con frecuencia mientras su cara expresa una gran serenidad. El 20 de abril de 1897, a la edad de 71 años, muere la madre de Nietzsche. La hermana lleva al enfermo a Weimar, a su casa. Pero quien se ocupa materialmente del enfermo es Alwine Freytag, durante muchos años al servicio de la madre. Mientras tanto, en el 92, el editor Fritzsch cede a Naumann los derechos de las obras de Nietzsche, y Peter Gast empieza a preparar una edición de las mismas: en otoño aparece *Zaratustra*, que por primera vez comprende todas sus cuatro par-

tes. A continuación aparecen las *Consideraciones intempestivas*, que incluyen el capítulo de *Ecce homo* relativo a ellas. En el 93 aparecen *Humano, demasiado humano, Más allá del bien y del mal* y la *Genealogía de la moral*. A comienzos del 94 la hermana de Nietzsche consigue paralizar la edición de Peter Gast y funda el Nietzsche-Archiv, que se ocupará en lo sucesivo de la edición completa de los trabajos del filósofo.

1900 Hacia mediodía del sábado 25 de agosto muere Nietzsche.

HISTORIA DE LA CRÍTICA *

Nietzsche, en el verano de 1888, en Sils-Maria, tenía ya plena conciencia de haberse convertido en un hombre ilustre. Ninguno de sus libros había suscitado, sin embargo, un particular interés entre los filósofos de las universidades, que probablemente no podían advertir en su pensamiento esa conexión con la tradición filosófica que les habría permitido emprender un diálogo con él. Durante muchas décadas, efectivamente, la influencia de Nietzsche se hizo sentir sobre todo en el ámbito artístico. Gracias a la documentación aportada por R. F. Krummel[1] se sabe, no obstante, que se atribuía en realidad ya muy temprano al pensamiento de Nietzsche una posición en el ámbito de la historia de la filosofía. Por ejemplo, en la edición de 1880 del *Grundriss der Geschichte der Philosophie* de F. Überweg,[2] Nietzsche es citado como seguidor de Schleiermacher, Schopenhauer y Beneke, mientras que en la *Geschichte der neueren Philoso-*

* Para la preparación y redacción de las páginas que siguen he recurrido a la sustancial colaboración de UGO M. UGAZIO, quien también me ha ayudado en la recopilación de la Bibliografía. Deseo agradecérselo cordialmente.

1. R. F. KRUMMEL, *Nietzsche und der deutsche Geist. Ausbreitung und Wirkung des Nietszcheschen Werkes in deutschen Sprachraum bis zum Todesjahr des Philosophen. Ein Schriftumsverzeichnis der Jahre 1867-1900*, Berlín - Nueva York, 1974; en 1983 apareció un segundo volumen correspondiente a los años 1901-1918.

2. F. ÜBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, tercera parte, 5a. ed., Leipzig, 1880.

phie de R. Falkenberg,[3] se le cita en el capítulo dedicado a los opositores del idealismo conservador, como discípulo de Schopenhauer y Wagner, y se le considera un Rousseau alemán que se convierte en voltairiano, para volver después, con el *Zaratustra*, a una postura místico-religiosa. También en la *Philosophie der Gegenwart* de M. Brasch,[4] aparecida en 1888, se habla de Nietzsche: «indudablemente una de las más interesantes y fascinantes fisonomías de todo el grupo de schopenhauerianos». Pero estos reconocimientos no hacían más que aumentar su fama entre los artistas, particularmente entre los escritores.[5] Esta fama, por lo demás, no provenía de las obras más propiamente estéticas, no sólo, pues, de los escritos de principios de la década de 1870, sino también de sus otras obras, aquellas en las que aparecía él mismo como artista. El modelo que ofrecía terminó así por convertirse de veras, para sus amigos y discípulos y luego para un círculo cada vez más vasto de público, en destino, en el sentido de que con él el artista había entrado en la filosofía con todos sus humores y sus presagios de artista. Fue precisamente esta actitud, que había heredado conscientemente de los primeros filósofos griegos y encontrado luego en los moralistas franceses y en Tolstoi y Dostoievsky, lo que estimuló a los grandes escritores del siglo XX, de Kafka a Musil, de Rilke a Thomas Mann, de Strindberg a Gide. El experimento intentado por el Nietzsche educador, pese a que fueran sustancialmente nulos los efectos que produjo en sus alumnos directos, no fue, pues, en modo alguno, un fracaso. Hasta el «derrumbe» mental de Nietzsche estaba destinado a convertirse en un acontecimiento «artístico». Y fue justamente la discusión sobre la naturaleza de tal derrumbe lo que sirvió para dar pie a

3. R. Falkenberg, *Geschichte der neueren Philosophie von Nikolaus von Kues bis zur Gegenwart*, Leipzig, 1886.
4. M. Brasch, *Die Philosophie der Gegenwart*, Leipzig, 1888.
5. Sobre Nietzsche y la literatura alemana, *cf.* V. Autores, *Nietzsche und die deutsche Literatur*, Munich-Tubinga, 1978.

las primeras polémicas. Así, mientras por una parte la hermana sostuvo su carácter accidental y lo relacionó con el exceso de trabajo desarrollado por su hermano en los últimos meses de 1888, tesis que tenía sobre todo la intención de salvar del estigma de la enfermedad mental no sólo la reputación de la familia, sino también toda la obra del filósofo, por la otra el médico J. Möbius[6] creyó reconocer en todos los libros publicados por Nietzsche la marca de la locura. En realidad, el problema del origen sifilítico de esta locura no se ha podido resolver y volvió difícil la discusión filosófica sobre su obra al menos hasta la primera guerra mundial: la sospecha de que ya antes de 1870 el cerebro de Nietzsche era víctima de dolencias de origen sifilítico constituyó una objeción decisiva contra su sistema de pensamiento. Por otra parte, su mismo estilo aforístico se había considerado más propio de un moralista que de un filósofo.

Los teólogos, por su lado, al menos aquellos que habían conocido personalmente a Nietzsche,[7] pensaban que su derrumbe psíquico podía haber tenido por causa una fallida superación del cristianismo y el consiguiente mantenimiento del irreprimible deseo de encontrar de nuevo a Dios, tesis esta última que podría hallar confirmación en los testimonios dejados por la madre sobre las charlas que sostuviera con el hijo en los años mismos de la enfermedad.[8] Los teólogos, por lo demás, cuando se han ocupado de Nietzsche, han dejado a menudo abierta la posibilidad de

6. J. Möbius, *Nietzsche*, Leipzig, 1902.

7. *Cf.* sobre todo F. Overbeck, *Erinnerungen an F. Nietzsche*, en «Die neue Rundschau», XVII (1906, pp. 209-231 y 320-330), y J. Kaftan, *Aus der Werkstatt des Übermenschen*, en «Deutsche Rundschau», XXXI (1905), pp. 90-110 y 237-260; en 1897, Kaftan había ya escrito otro ensayo sobre Nietzsche, *Das Christentum und Nietzsches Herrenmoral*, Berlín, 1897. Sobre Nietzsche y Kaftan, *cf.* el segundo vol. de la biografía de Nietzsche al cuidado de C. P. Janz, Munich, 1978, pp. 617-622 [trad. cast., Madrid, 1985, pp. 493-497 del vol. 3].

8. Para esto, *cf.* Janz, *op. cit.*, p. 122.

que el anticristo nietzscheano sea en realidad un nuevo cristianismo.[9]

Hasta 1900, pues, el interés por Nietzsche se encuentra alimentado, por una parte, por motivos biográficos, que involucran, además de a la hermana, al círculo de amigos más íntimos, comprendida L. Salomé,[10] y, por otra parte, por la importancia que su pensamiento adquiere en la literatura y en el arte: no es casual el hecho de que G. Brandes,[11] considerado a menudo como el descubridor de Nietzsche, fuera un estudioso de historia de la literatura y que J. Langbehn, estudioso de historia del arte y amigo tardío de Nietzsche, titulase su libro más importante *Rembrandt como educador*.[12]

En esos mismos años se debate también el problema de la posible influencia que la lectura de Stirner podría haber tenido en Nietzsche. A comienzos de la década de 1890, R. Schellwien[13] había trazado un paralelo entre los dos pensadores, sin tocar sin embargo el problema de la posible lectura por parte de Nietzsche de la obra de Stirner. Pero la idea de que

9. Sobre la influencia positiva ejercida por Nietzsche sobre la teología, *cf.* P. KÖSTER, *Nietzsche-Kritik und Nietzsche-Rezeption in der Theologie des XX. Jahrhundert*, en «Nietzsche-Studien», núm. 10/11 (1981-1982), pp. 615-685.

10. Karl LÖWITH, en el apéndice de su libro sobre el eterno retorno, considera el libro de Lou Salomé como el primer libro importante sobre Nietzsche; K. LÖWITH, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen*, Berlín, 1935 (trad. it., Roma-Bari, 1982).

11. G. BRANDES, *Aristokratischer Radikalismus. Eine Abhandlung über F. Nietzsche*, en «Deutsche Rundschau», XVI (1890), pp. 52-89 (el ensayo había aparecido un año antes en danés).

12. J. LANGBEHN, *Rembrandt als Erziener. Von einem Deutschen*, Leipzig, 1890. Sobre el papel que jugara Langbehn después del derrumbe psíquico de Nietzsche, *cf.* JANZ, *op. cit.*, vol. III, pp. 91-113. Más en general, sobre la influencia ejercida por Nietzsche en las artes figurativas, *cf.* D. SCHUBERT, *Nietzsche-Konkretionsformen in der bildenden Kunst 1890-1933. Ein Überblick*, en «Nietzsche-Studien», 10/11 (1981-1982), pp. 278-317.

13. R. SCHELLWIEN, *M. Stirner und F. Nietzsche*, Leipzig, 1892.

Nietzsche se había inspirado en él estaba destinada a reforzarse, pese a los esfuerzos realizados por su hermana por demostrar el carácter infundado de tales afirmaciones. El matrimonio Overbeck, sobre todo sobre la base de un recuerdo directo de la señora Overbeck, sostenía que tal lectura se había producido en efecto. P. Gast se mostraba perplejo, porque estaba seguro de que Nietzsche no le había hablado nunca de Stirner, mientras que era su costumbre hablar con las personas de su intimidad de los libros que le habían parecido importantes.[14]

En la primera década de nuestro siglo aparecen numerosos estudios dedicados a la presentación global del pensamiento nietzscheano. Su intención es, en general, vincular entre sí las diversas doctrinas propuestas por Nietzsche para descubrir sus contradicciones y determinar qué significado se puede atribuir a éstas. El ámbito en que se sitúa generalmente la filosofía de Nietzsche es el moral. A. Drews,[15] ilustrando la transición al tercer período de la filosofía de Nietzsche, escribe:

«Nietzsche no intenta una superación de la moral como tal, sino una superación de la moral heterónoma que impone sus órdenes al individuo desde el exterior y tiene como consecuencia el entristecimiento y la sumisión del yo personal. Nietzsche desearía contraponer a esta vieja moral opuesta a la individualidad una nueva moral autónoma que provenga directamente de la voluntad del individuo mismo y se muestre así concorde con su naturaleza» (pp. 311 y siguientes).

Nietzsche, pues, según Drews, de acuerdo con los grandes moralistas alemanes, de Kant a E. von Hartmann, trataba sobre todo de enseñar al hombre su

14. Para todo esto, *cf.* Janz, *op. cit.*, pp. 212 y ss.
15. A. Drews, *Nietzsches Philosophie*, Heidelberg, 1904.

autonomía: en tal sentido, ya no consideraba la voluntad schopenhauerianamente como voluntad de vida, o sea voluntad de conservar algo que de otra manera debería morir, sino como voluntad de poder, voluntad de dilatar el sentimiento de poder hasta hacerlo coincidir con una necesidad que sepa recrear siempre, a partir del dolor, el impulso de vida. De aquí el inmoralismo, la exaltación del egoísmo, el individualismo y el relativismo que tan de buen grado se atribuyen a Nietzsche en estos años; de aquí también su inspiración poética, su idea de ser llama (pp. 313-322). La intención ética de Nietzsche tiene, según Drews, también otro significado: la voluntad de poder es la eliminación de las leyes de naturaleza. Nietzsche resulta aquí aproximado a Kant.

«También Kant negó la legalidad de la naturaleza, el mundo de las cosas en sí, y enseñó que todas las llamadas leyes naturales son simplemente leyes de nuestra conciencia, que atribuimos inconscientemente a la naturaleza para poder describirla» (pp. 402 y ss.).

Nietzsche, empero, a diferencia de Kant, no llevó a cabo la distinción entre naturaleza inmanente a la conciencia y naturaleza trascendente respecto de la misma, ya que su tentativa fue la de poner al descubierto la erroneidad del mundo «verdadero» e indagar más bien los motivos que llevaron a la convicción de la verdad del mundo. En este punto, dado que también el mundo verdadero es falso, no quedaría sino el mundo aparente. Drews insiste en la pasión de Nietzsche por la paradoja, sin esforzarse por comprender su significado: tras la paradoja Nietzsche escondería la imposibilidad de aclarar su realismo de la voluntad sin recurrir a una metafísica, imposibilidad que se remontaría a «su pasado positivista» (p. 407).

La aproximación a la filosofía kantiana, al imperativo kantiano entendido como deber de eternizar éticamente la existencia humana, ya la había llevado a

cabo A. Riehl,[16] E. Horneffer,[17] O. Ewald[18] y, después de Drews, la recogieron otros estudiosos hasta llegar a G. Simmel.[19]

H. Vaihinger[20] abordó el pensamiento de Nietzsche desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, mostrando, también él, la importancia de Kant, bien expresada en la famosa frase según la cual el intelecto prescribe las leyes a la naturaleza sin extraerlas de ella. Vaihinger coloca en el centro de su análisis el papel que en Nietzsche tienen las «ficciones reguladoras», las ficciones que constituyen el mundo, al margen de su reductibilidad a la verdad o falsedad. Hay aspectos del mundo que pueden comprenderse sólo como ficciones y cuya pérdida determina un empobrecimiento del mundo mismo, como en el caso del mito y la religión. Vaihinger parte evidentemente de su filosofía del «como si».

El estudio de la relación de Nietzsche con el romanticismo alemán es en general un tema que abre perspectivas que sobrepasan el ámbito restringido de un tema particular. Así, según K. Joël,[21] el recurso a Dioniso y a la superación dionisíaca del nihilismo revelaría la tendencia propiamente romántica de Nietzsche. Su interés por la Grecia arcaica sería el aspecto más importante de esta tendencia, por cuanto revelaría una preferencia por elementos asiáticos extraños a la racionalidad occidental, que no sería sino el empobrecimiento de una vida más rica ligada al carácter original del infinito. La lucha que, con todo, Nietz-

16. A. Riehl, *F. Nietzsche, der Künstler und der Denker*, Stuttgart, 1897.
17. E. Horneffer, *Nietzsches Lehre von der ewiges Wiederkunft und deren bisherigen Veröffentlichungen*, Leipzig, 1900.
18. O. Ewald, *Nietzsche Lehre in ihrem Grundbegriffen. Die ewige Wiederkunft des Gleichen und der Sinn des Übermenschen*, Berlín, 1903.
19. G. Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche*, Leipzig, 1907 (trad. it., Turín, 1923) [hay trad. cast.].
20. H. Vaihinger, *Nietzsche als Philosoph*, Berlín, 1902.
21. K. Joël, *Nietzsche und die Romantik*, Jena, 1905.

sche emprendió contra el romanticismo sería, según Joël, una lucha contra un romanticismo falso y decadente. Comparando citas de Nietzsche con otras de Novalis, F. Schlegel y Tieck, Joël muestra la proximidad de Nietzsche con el primer romanticismo. Esta relación se debatirá con frecuencia en la literatura nietzscheana, aun cuando el mismo no constituya el objeto de la investigación.[22] Tal es el caso del libro de E. Bertram,[23] autor próximo al círculo de S. George. Para Bertram, Nietzsche debe convertirse en «leyenda», porque lo que la historia nos transmite no procede nunca de una conexión objetiva de hechos. También el pensamiento de Nietzsche debe, pues, reconstruirse mitológicamente. La «obra» misma, que sin embargo es algo concreto, se conserva sólo en la medida en que entra en la leyenda de su autor: lo que se conserva más allá de los límites temporales de la persona es siempre, dice Bertram, citando a Burckhardt, magia, gesto religioso, algo que se sustrae a toda correspondencia mecánica y racional. La leyenda no es, entonces, algo escrito, sino algo que vive sólo cuando se lee, cuando se lee de nuevo (p. 14), porque no hay una lectura objetiva. La eficacia de Nietzsche reside,

22. Las relaciones entre Nietzsche y el primer romanticismo las ha estudiado de manera particularmente profunda E. BEHLER en varios ensayos. En especial: *Die Kunst der Reflexion. Das frühromantische Denken im Hinblick auf Nietzsche*, en VARIOS AUTORES, *Untersuchungen zur Literatur als Geschichte*, escritos en honor de Benno von Wiese, Berlín, 1973, pp. 219-248; *Nietzsche Auffassung der Ironie*, en «Nietzsche-Studien», 4 (1975), pp. 1-35; *F. Schlegel «Rede über die Mythologie» im Hinblick auf Nietzsche*, en «Nietzsche-Studien», 8 (1979), pp. 182-209.

23. E. BERTRAM, *Nietzsche. Versuch einer Mythologie*, Berlín, 1918. La interpretación de Bertram fue particularmente importante para el enfoque que Thomas Mann hizo del pensamiento de Nietzsche; al respecto, *cf.* BOESCHENSTEIN, *E. Bertrams «Nietzsche» —eine Quelle für T. Manns «Doktor Faustus»*, en «Euphorion», 72 (1978), núm. 1, pp. 68-83; sobre la imagen de Nietzsche en el círculo de George, *cf.* H. RASCHEL, *Das Nietzsche-Bild im George Kreis. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Mythologeme*, Berlín - Nueva York, 1983.

por tanto, en el «símbolo» que él mismo representa: pasión por el conocimiento y los misterios eleusinos, cristianismo y paganismo, espíritu dionisíaco y espíritu tardo-luterano (y esto pese a la aversión de Nietzsche al luteranismo, aversión semejante, según Bertram, a la que sentía por Wagner). El elemento nórdico se encontraría junto al elemento griego, la ética cristiana de la ascesis junto al amor griego por la simulación, junto al horror por la verdad sin velos, junto a la pasión por el mito. Al fin, sin embargo, habría prevalecido la voluntad de conocer, aunque revelándose como una voluntad de muerte, porque Nietzsche, como Hebbel, sabía que el hombre es como el basilisco, que cuando se ve a sí mismo muere (p. 390).

L. Klages[24] quiso establecer con el pensamiento de Nietzsche una relación más precisa, aun cuando también él buscara una especie de interioridad de la interpretación. Según él, Nietzsche no ha sido aún comprendido en su peculiaridad, no se ha entendido aún lo que con él comenzó. Nietzsche habría dado un impulso decisivo a la investigación sobre las características del ser humano, contribuyendo a centrar el interés del examen en el alma antes que en el espíritu: el conocimiento del alma es el más difícil porque no puede recurrir a nada exterior para desarrollarse. La afirmación de Zaratustra de que el tú es más antiguo que el yo tiene, según Klages, una importancia decisiva porque invierte un axioma que había encontrado en Descartes su expresión metafísica. Si para encontrar al otro debo volverme a una realidad primaria que se me presenta como fenómeno, para encontrarme a mí mismo debo suspender esta tendencia y volverme extraño a mí mismo (p. 18). Ahora bien, según Klages, Nietzsche habría sido el primero en darse cuenta de que la «psicología» que investiga los hechos del alma, psicología que existe desde hace

24. L. KLAGES, *Die psychologischen Errungenschaften F. Nietzsche*, Leipzig, 1926.

más de dos mil años, no conocerá nunca el alma, justamente porque no llevará a término el autoextrañamiento. Pero el «conócete a ti mismo» es al propio tiempo conocimiento también del «ser»: el ser a que se llega de este modo se contrapone al fluir del tiempo en el alma; el yo se constituye como afirmación de sí. La fórmula con la que Nietzsche ha expresado todo esto es «voluntad de poder» y la voluntad de poder debe referirse a valores para vivir: elige los valores que posee y niega los que no posee. Nietzsche, según Klages, habría, pues, elegido el autoengaño como medio contra la desesperación y se habría convertido en el más fino analista de los medios que el individuo, los pueblos, la especie eligen para engañarse a sí mismos. Pero esto no es sólo negativo, porque quien haya considerado todos estos medios se hallará simultáneamente también en camino hacia el conocimiento de sí mismo. La propia confianza depositada en el mundo exterior y la convicción de la identidad personal se remontarían a esta voluntad de autoengaño.

Con el libro de A. Baeumler[25] se abre una fase nueva en la literatura sobre Nietzsche, no sólo porque representa la interpretación nazi de su pensamiento, sino también porque, con él, una de las grandes fórmulas de la filosofía nietzscheana, la voluntad de poder, se utiliza contra la tradición metafísica occidental y al mismo tiempo se pone en relación con ella. Baeumler considera la voluntad de poder como el pensamiento central de la «metafísica» de Nietzsche, y la obra que éste había proyectado para ilustrarlo se convierte en su obra principal. Voluntad de poder no significa querer el poder, sino que es la fórmula que expresa el devenir mismo. La voluntad que continuamente desea en la lucha no tiene una meta, porque es ella misma el suceder, el *Geschehen*, es decir, en la versión de Baeumler, la voluntad como po-

25. A. BAEUMLER, *Nietzsche, der Philosoph und Politiker*, Leipzig, 1931.

r. Así las cosas, Baeumler debe, sin embargo, erra-
:ar del pensamiento de Nietzsche, en nombre del
tema que ha elegido para interpretarlo, la doctrina
l eterno retorno, porque ésta volvería a introducir
el mundo algo que es extraño a la lucha: Baeum-
distingue, en efecto, un mundo heraclitiano del con-
uo devenir de un mundo dionisíaco del retorno. El
;undo sería sólo una visión personal de Nietzsche,
elevante para el sistema de la voluntad de poder
80). Si en el mundo heraclitiano, por tanto, no
.ste más que «la inocencia del devenir», la transi-
›n hacia el ser intentada por Nietzsche y expresada
el aforismo 617 de *La voluntad de poder*, «impri-
r al devenir el carácter de ser», es necesariamente
intento que no puede tener conciliación alguna
ı un sistema que piensa la voluntad como poder:
devenir, efectivamente, debe ser liberado, dentro
tal sistema, del carácter del ser. Baeumler advier-
cómo se forma en Nietzsche la doctrina del eterno
:orno antes de llegar al sistema de la voluntad de
der, que por tanto es también una superación de
uélla. La misma voluntad de poder, por otra par-
es sólo otro nombre de «la más alta justicia», o sea
justicia que se sitúa por encima de las pequeñas
rspectivas del bien y del mal, y que en el fondo es
poder del todo. Escribe Baeumler:

«Justicia es sólo otro nombre de la presencia de
:e todo, de la autoconservación de este todo, que
ra ser poder toda la eternidad se mantiene toda la
:rnidad en equilibrio sólo para afirmarse por toda
eternidad en la lucha de las cualidades entre sí»
93).

Así, a los más fuertes les corresponde el dominio
ı los más débiles la servidumbre. En el interior de
perspectiva metafísica se produce la interpretación
l Nietzsche político, en la segunda parte de la ópe-
La política prevista por Nietzsche consistiría en

un ataque contra occidente. Sus guerras deberían llevar a un estado del hombre nórdico. La simpatía demostrada por Nietzsche hacia Francia no estaría en contradicción con esta perspectiva, por cuanto que se trataría sólo de un movimiento de provocación, destinado a suscitar interés por las ideas propuestas.

Como se ha apuntado antes, Baeumler inaugura las grandes interpretaciones nietzscheanas de los años treinta, interpretaciones que en cierto sentido son una respuesta al intento de Baeumler de hacer de Nietzsche un verdadero teórico del nazismo y de la violencia racial: nos referimos a las interpretaciones de Jaspers, Löwith y Heidegger.

K. Jaspers,[26] que se propuso comprender el «filosofar» de Nietzsche aún más que el resultado filosófico de su pensamiento, buscó en Nietzsche, sobre todo en el *Nachlass* de los años ochenta, la transcendencia que el pensamiento se impone para superar los límites establecidos por los valores y las verdades existentes. En el centro del interés de Jaspers se encuentra la «voluntad de verdad» inherente al pensamiento de Nietzsche, a la que corresponde una «voluntad de muerte». En torno a esta ambivalencia de la verdad se articularía todo el pensamiento de Nietzsche, que es luz y laberinto, espíritu y ser. El último secreto de la verdad, al que Nietzsche llega a través del mito, es que la verdad es la muerte y que lo que se oculta en la pasión por la verdad es, otra vez, la muerte (p. 230). En el laberinto en que Teseo-Nietzsche se encuentra en busca de la verdad, el último disfraz de la muerte es precisamente Ariadna. En esta reconocida ambigüedad de la muerte, ambigüedad que Jaspers compara con la concepción hölderliniana de lo trágico en que el dios mismo aparece en la muerte, el hombre moderno sólo ha visto la nada y, en la derrota de su existencia terrena, el silencio de un dios

26. K. Jaspers, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlín, 1936.

ausente: las doctrinas del superhombre, de la voluntad de poder y del eterno retorno, a la luz de este planteamiento existencialista, son en cambio signos de la trascendencia, una trascendencia cuya meta no es ni Dios ni el mundo, sino la continua apertura de la posibilidad. Según Jaspers, pues, el pensamiento de Nietzsche, muy cercano al de Kierkegaard, oscilaría entre la impiedad y una religiosidad difícil de definir.

K. Löwith[27] relaciona las formas del «debes», «quiero» y «soy», respectivamente, con las figuras del viajero, de Zaratustra y de Dioniso, que, a su vez, corresponden a la filosofía del amanecer que avanza hasta los límites de la nada en su búsqueda de la verdad, descubrimiento de la hora del mediodía, de la muerte de Dios y del superhombre, y por último a la doctrina del eterno retorno como suprema afirmación de la vida. Al acontecimiento negativo de la muerte de Dios corresponde el nacimiento del nihilismo, entendido como desvaloración de los valores supremos que no produce desesperación sino, precisamente, la afirmación de la vida misma. Nietzsche volvería a proponer así, según Löwith, en el momento más agudo de la crisis de la visión moderna del mundo, la visión antigua del mismo, aquella en que todo retorna eternamente, el círculo en lugar de la línea. Pero esta nueva propuesta fracasa, porque Nietzsche queda sin resolver la relación entre mundo y hombre. Nietzsche, que con la idea del eterno retorno quiso ser griego, fue en realidad profundamente cristiano, en el momento en que manifestó una irreprimible voluntad de futuro, también destinada, pese a todo, al fracaso después de la pérdida del dios cristiano que habría tenido que aparecer como dirección del movimiento. Escribe Löwith:

---

27. Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen*, cit.

«Su doctrina se parte en dos, ya que la voluntad de eternizar la existencia del moderno ego, arrojada a la existencia, no se compadece con la eterna circularidad del mundo natural» (p. 125).

La doctrina del eterno retorno sería, pues, según Löwith, una teodicea en que se busca la armonía entre la marcha del mundo y la existencia humana.

M. Heidegger,[28] en quien se encuentra quizás la respuesta más exhaustiva a la tesis de Baeumler, pide que se sitúe a Nietzsche en el ámbito de la historia de la metafísica, junto a Platón y Aristóteles: su problema, en efecto, es el mismo de la metafísica, el problema del ser. Este problema emerge, según Heidegger, sobre todo en la última obra proyectada por Nietzsche, *La voluntad de poder*: la voluntad de poder es el carácter mismo que Nietzsche atribuye al ser en cuanto que proyectado en su mismo ser. Tal metafísica de la voluntad entra de lleno en la línea de la filosofía alemana de Leibniz en adelante; esta metafísica hereda de la filosofía platónica y de la tradición judeocristiana el olvido del ser. La organización sistemática del ente intentada por la metafísica occidental encuentra así en Nietzsche su expresión más completa. Con él no queda ya nada del ser, mientras que el mundo es puesto bajo el control de la técnica, acontecimiento planetario y realización de la metafísica. Si la voluntad de poder es por tanto el carácter fundamental del ente en su totalidad organizada, ésta requiere necesariamente que también la *essentia* de tal ente retorne eternamente porque el ente en cuanto voluntad de poder sólo puede quererse a sí mismo: el eterno retorno es así el «cómo» del ente, o sea, su *existentia*. También la concepción nietzscheana de la verdad debe ser entendida, según Heidegger, a partir

28. M. Heidegger, *Nietzsche*, 2 vols., Pfullingen, 1961 (se trata de cursos dictados por Heidegger en la universidad de Friburgo entre 1935 y 1940, y de ensayos del período 1940-1946).

de la voluntad de poder. La voluntad de poder es el criterio mismo de la verdad en el conocimiento y también la medida para la transfiguración de la vida en el arte: hace que arte y verdad se manifiesten como ese tomar posesión de sí que le es propio. En este sentido, la verdad queda vinculada a otra de las fórmulas fundamentales que Heidegger señala en Nietzsche, la justicia. La época moderna, no obstante, con Descartes, ha transformado la verdad en certeza de sí y ha entendido las cosas como objetos de la representación: Nietzsche ha concluido este movimiento, entendiéndolo como nihilismo. Heidegger dice:

«El nihilismo es el proceso histórico en que lo suprasensible pierde su poder y se anula, de modo que el ente mismo pierde su valor y su sentido. El nihilismo es la historia del ente mismo, en que la muerte del dios cristiano sale, lenta pero inexorablemente, a la luz del día» (p. 33 del vol. II).

La desvaloración de los valores prevista por Nietzsche sería, según Heidegger, el final mismo de los valores que han durado hasta ahora; más aún, con Nietzsche llegaría a su fin la necesidad misma de valores. Pero, precisamente en este sentido, Nietzsche pensaría aún según los valores, pensaría el ser como valor (p. 35).

En los años inmediatamente siguientes a la Segunda Guerra Mundial, la preocupación principal es liberar el pensamiento de Nietzsche de las responsabilidades que los nazis le habían atribuido cuando se sirvieron de él para dar un fundamento «espiritual» y «alemán» a sus crímenes.[29] La novela de Thomas Mann, *Doctor Fausto*, que se remonta a los años de la guerra, ha plasmado con gran sensibilidad la dolo-

29. Sobre las responsabilidades del pensamiento de Nietzsche en el nacimiento y desarrollo del nacionalsocialismo, *cf.* E. SANDVOSS, *Hitler und Nietzsche*, Gottinga, 1969.

rosa sensación de que la catástrofe de Alemania estaba ligada de algún modo a la experiencia espiritual de Nietzsche.

También F. G. Jünger[30] advirtió esta sensación y quiso demostrar que la profecía de Nietzsche, justamente en cuanto tal, no debería leerse en sentido inmediatamente histórico, porque de lo contrario se termina por atribuir a Nietzsche la responsabilidad de un desastre del que, en el fondo, él mismo era ya una consecuencia (pp. 169-172).

En estos años, siguiendo el camino abierto por Jaspers, se nota la tendencia a leer a Nietzsche en clave existencialista, como teórico de la crisis de la conciencia europea, y a proseguir con Jaspers la aproximación entre Nietzsche y Kierkegaard, aproximación intentada también por Löwith ya en 1933.[31] Pertenecen a este tendencia los estudios de W. Struve,[32] L. Giesz,[33] W. Rehm[34] y J. Lavrin.[35] Este recuperación filosófica de Nietzsche se caracteriza también por su preferencia por los escritos del período medio, de *Humano, demasiado humano* a *La gaya ciencia*: el li-

30. F. G. JÜNGER, *Nietzsche*, Frankfurt, 1949.

31. K. LÖWITH, *Kierkegaard und Nietzsche, oder philosophische uns theologische Überwindung des Nihilismus*, en «Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte», 11 (1933), pp. 43-66. Para un enfoque de conjunto de la *Nietzsche-Forschung* a partir de los años treinta y especialmente para la comparación con el pensamiento de Kierkegaard, *cf.* W. RIES, *Grundzüge des Nietzsche-Verständnisses in der Deutung seiner Philosophie. Zur Geschichte der Nietzsche-Literatur in Deutschland (1932-1963)*, tesis doctoral, Heidelberg, 1967.

32. W. STRUVE, *Die neuzeitliche Philosophie als Metaphysik der Subjektivität. Kierkegaard und Nietzsche*, Friburgo de Brisgovia, 1949.

33. L. GIESZ, *Nietzsches Existenzialismus und Wille zur Macht*, Stuttgart, 1950.

34. W. REHM, *Kierkegaard und der Verführer*, Munich, 1949 (el capítulo XX está dedicado a una comparación entre Kierkegaard y Nietzsche, pp. 513-522).

35. J. LAVRIN, *Nietzsche, an Approach*, Londres, 1948.

bro de H. Schöck[36] inauguró esta tendencia, que tuvo una particular fortuna en los años cincuenta.

Nuevo interés adquiere entretanto la relación de Nietzsche con el cristianismo. O. Flake[37] piensa que Nietzsche representa el punto más alto del subjetivismo religioso y moral comenzado por Lutero, un subjetivismo cuya conclusión sólo podía ser el nihilismo, en cuyo vacío han encontrado lugar los ídolos del estado, de la raza, de la superchería. Una actitud diferente es la de W. Weymann-Weyhe,[38] según la cual Nietzsche pertenece positivamente a la historia de la conciencia cristiana como una de sus posibles expresiones. En este sentido Nietzsche se encontraría muy cerca de Kierkegaard, aun cuando sólo este último estaría en condiciones de dar un fundamento a la historia humana concibiendo a la persona no en una soledad sobrehumana sino en su posición frente a Dios. En realidad, la idea de que Nietzsche pueda ser leído como un pensador cristiano se remonta ya, como se ha apuntado más arriba, a los primeros años del impacto de Nietzsche. E. Benz, en 1937, había insistido en esta idea, hablando de Nietzsche como del iniciador de una particular *imitatio Christi*.[39] Pero como ha hecho notar K.-H. Volkmann-Schluck,[40] la teología ac-

36. H. Schöck, *Nietzsches Philosophie des «Menschlich-Allzumenschlichen». Kritische Darstellung der Aphorismen-Welt der mittleren Schaffenzeit als Versuch einer Neuorientierung des Gesamtbildes*, Tubinga, 1948.

37. O. Flake, *Nietzsche. Rückblick auf eine Philosophie*, Baden Baden, 1946.

38. W. Weymann-Weyhe, *Die Entscheidung des Menschen. Nietzsche als geschichtliche Wirklichkeit*, Friburgo d. B., 1948.

39. E. Benz, *Nietzsches Ideen zur Geschichte des Christentums und der Kirche*, en «Zeitschrift für Kirchengeschichte», 56 (1937), pp. 169-313; 2a. ed. ampliada, Leiden, 1956.

40. K.-H. Volkmann-Schluck, *Zur Gottesfrage bei Nietzsche*, en *Id.*, *Leben und Denken, Interpretationen zur Philosophie Nietzsches*, Frankfurt, 1968, p. 40 (para todo el ensayo, pp. 25-47). El ensayo fue publicado por primera vez con ocasión de la *Festschrift* para el 60 aniversario de Heidegger (*Anteile*, Frankfurt, 1950).

tual no se encuentra aún preparada para hacer frente a los problemas planteados por el ataque nietzscheano contra el cristianismo.

Fue Jaspers quien en el año 1946 abordó de nuevo el tema del cristianismo en Nietzsche,[41] poniendo de manifiesto que es ante todo necesario distinguir entre la realidad del cristianismo y la exigencia que en él se expresa. Del mismo modo, es preciso separar, para comprender a Nietzsche, la doctrina de la fe, inventada por Pablo como fe en un más allá donde sólo los «buenos» encontrarán lugar, de la doctrina de la vida, practicada por Jesús mismo como experiencia del corazón. Ahora bien, la tesis de Jaspers es que Nietzsche, partiendo de esta circunstancia, no ha hecho sino cultivar esos gérmenes de autodisolución que el cristianismo ha llevado en sí desde el principio. Según Jaspers, el origen mismo del nihilismo de Nietzsche debe buscarse en su actitud cristiana (p. 43). El sufrimiento que experimentó Nietzsche respecto del ser humano sería una herencia del relato bíblico sobre el pecado original. Jaspers cita a propósito de esto la frase: «En el hombre hay algo fundamental que no ha salido bien.»[42] La autodisolución del cristianismo no es sin embargo el único rasgo cristiano de Nietzsche. Jaspers se ha esforzado por mostrar cómo, entre las figuras de Dioniso y Jesús, Nietzsche instaura una dialéctica que reproduce un debate que ha quedado abierto a lo largo de todo el curso de la historia de la conciencia occidental, el que se establece entre trascendencia e inmanencia. La contraposición nietzscheana de Jesús y Dioniso es para Jaspers también la contraposición de dos diversas explicaciones del sufrimiento, la cristiana y la trágica. En la primera, el sufrimiento se convertiría en símbolo de la caducidad e incurabilidad del mundo y es una objeción contra la

41. K. JASPERS, *Nietzsche und das Christentum*, Munich, 1963 (1a. ed., 1946).
42. Citado por JASPERS, *ibid.*, p. 53.

vida, mientras que en la segunda el sufrimiento es reabsorbido en la totalidad del ser, cuya sacralidad es suficiente para justificar una inmensidad de dolor (af. 1052 de *La voluntad de poder*).

La tesis de que el ataque nietzscheano al cristianismo es una expresión de religiosidad es sostenida también por W. Nigg,[43] que ha considerado a Nietzsche como un revolucionario de la religión: en él ha visto una encarnación del destino metafísico del hombre moderno (p. 226). Para mostrar la religiosidad de Nietzsche, Nigg debe incluso separar cristianismo y religiosidad: ha podido interpretar así en clave religiosa el ateísmo nietzscheano, hasta cuando éste llega a la constatación de que la fe en Dios es una mentira. En este mismo sentido, P. Tillich[44] habla, a propósito de Nietzsche, de una búsqueda de Dios más allá de Dios.

También B. Welte[45] ha querido valorar positivamente el ateísmo nietzscheano. Habla de una «doble dialéctica» de la voluntad humana, cuyo resultado es una «trágica ambivalencia»: la pasión humana por las realizaciones en el tiempo chocaría dialécticamente con la voluntad de infinito, que a su vez, a causa del demonio del rechazo *(Entzugsdämonie)*, se convertiría en voluntad negativa. Por otra parte, lo incondicionado de la voluntad se transformaría en voluntad de lo incondicionado: la fe en Dios se presenta aquí como una manera de sustraerse a la proximidad de lo finito. Escribe Welte:

«Así el hombre se encuentra siempre simultáneamente atraído y rechazado por los polos de sus dos

43. W. Nigg, *Religiöse Denker*, Zurich, 1948 (sobre Nietzsche, pp. 217-312), e *Id.*, *Phophetische Denker*, Zurich-Stuttgart, 1957 (sobre Nietzsche, pp. 437-538).

44. P. Tillich, *Sein und Sinn*, vol. XI de las *Gesammelte Werke*, Stuttgart, 1969, pp. 132-139.

45. B. Welte, *Nietzsches Atheismus und das Christentum*, Darmstadt, 1958.

grandes posibilidades. En su voluntad de creer en lo incondicionado se encontrará siempre presente un no-querer-creer, y, en su voluntad incondicionada hacia lo que tiene y es, se encontrará siempre presente contradictoriamente el sufrimiento y la impotencia de la finitud. Se encontrará comprometido con un sí *y* con un no, por doquier y en todas las posibilidades de realizaciones que se le presentan, en los polos extremos o en un punto intermedio cualquiera, y este compromiso no le permitirá nunca alcanzar la quietud» (página 49).

La tesis de la pertenencia de Nietzsche a la historia de la conciencia cristiana ha sido posteriormente recogida numerosas veces y continuamente profundizada. Baste aquí con recordar los nombres de G.-G. Grau,[46] E. Biser,[47] según el cual la sentencia nietzscheana «Dios ha muerto» entraría en la tradición teológica que ha separado el concepto de ser del de Dios para poderse adentrar en el ultraente (el Pseudo Dioniso, Escoto Erígena, Cusa, pero también, según Biser, Agustín y Tomás de Aquino), H. Wein,[48] F. Ulrich,[49] hasta P. Valadier.[50]

También H. Blumemberg[51] coloca a Nietzsche en el movimiento histórico de la transformación religiosa y cultural. Según él, en Nietzsche toda teleología es

46. G.-G. GRAU, *Christlicher Glaube und individuelle Redlichkeit. Eine religionsphilosophische Studie über Nietzsche*, Frankfurt, 1958.
47. E. BISER, *«Gott ist tot». Nietzsches Destruktion des christlichen Bewusstsein*, Munich, 1962.
48. H. WEIN, *Positives Antichristentum. Nietzsches Christusbild in Brennpunkt nachchristlicher Anthropologie*, La Haya, 1962.
49. F. ULRICH, *Die Macht des Menschen bei F. Nietzsche*, en VARIOS AUTORES, *Potere e responsabilità, Brescia*, 1963, pp. 154-198 (trad. it., pp. 503-537).
50. P. VALADIER, *Nietzsche et la critique du christianisme*, París, 1974.
51. H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt, 1966.

teología y como tal debe ser criticada. Nietzsche sería la expresión tardía y sin embargo decisiva de la segunda superación de la gnosis; con esta superación, Nietzsche no se conforma con aceptar que el mundo desde el principio no haya podido ser creado para el hombre, sino que desea la autonomía respecto de la realidad tal como es esta realidad, es decir, desea que el hombre se cree, él mismo, el espacio *(Spielraum)* para su obras, porque «no en el conocimiento, sino en la acción se encuentra nuestra salvación».[52] En este sentido, después de la pérdida de la teleología de la naturaleza, la técnica se habría convertido en el sucedáneo de aquella teleología y Nietzsche, pese a su desprecio por el sentido práctico característico de la época moderna, se convertiría en el filósofo de la época de la técnica (p. 95).

La relación con el cristianismo no ha agotado el interés que Nietzsche ha suscitado en las últimas décadas: la referencia a la técnica hecha por Blumenberg indica ya la apertura, después de Heidegger, de una ulterior posibilidad interpretativa.

En los años cincuenta la escena está dominada por la nueva edición de las obras presentadas por K. Schlechta,[53] en que los apuntes para el libro sobre la voluntad de poder aparecen en orden cronológico antes que sistemático bajo la denominación de «Apuntes póstumos de los años ochenta». Schlechta hacía notar además, en el *Nachwort* de su edición, que en tales apuntes no había nada de particularmente relevante respecto de los escritos editados, en los que debía buscarse la verdadera expresión del pensamiento de Nietzsche. Como ya se ha dicho, en estos años, Nietzsche es leído a partir de los escritos editados,

52. Cit. por BLUMENBERG, *op. cit.*, p. 95; el apunte de Nietzsche se remonta a 1872 y forma parte del proyecto para el «libro del filósofo».

53. F. NIETZSCHE, *Werke in drei Bänden*, Munich, 1956; el *Nachwort* de SCHLECHTA se encuentra en el vol. III, pp. 1433-1452.

sobre todo los del período medio. Dejando a un lado las diferentes exposiciones generales de su pensamiento, hay que recordar los libros de W. Kaufmann,[54] del mismo K. Schlechta[55] y de H. M. Wolff.[56]

W. Kaufmann quiere revalorizar lo apolíneo, olvidado en favor de la embriaguez dionisíaca. En Nietzsche habría una atención particular por la construcción de la moral del superhombre, atención que sobrepasaría el aspecto destructivo ante la moral tradicional: lo apolíneo, cuyo modelo sería Sócrates mismo, se expresaría como sublimación y espiritualización.

K. Schlechta encuentra en la imagen nietzscheana del «mediodía» tanto rasgos paganos como cristianos: la inquietud que Nietzsche expresa en la hora meridiana es la de quien ha rechazado el cristianismo sin volver a hallar la serenidad antigua del círculo. La eternidad del retorno se convierte así, según Schlechta, en un infierno secularizado.

H. M. Wolff expone el pensamiento de Nietzsche siguiendo su desarrollo cronológico, deteniéndose particularmente en la personalidad espiritual del filósofo. También aquí las obras editadas se consideran más importantes que los escritos inéditos. El problema del espíritu, el de la vida y el del conocimiento se consideran de mayor interés que el problema del arte, de la cultura y de la política.

No se podría concluir el examen de la *Nietzsche-Forschung* de los años cincuenta sin aludir a la interpretación de Lukács,[57] no tanto por el valor específico que tiene para la comprensión de Nietzsche cuan-

54. W. KAUFMANN, *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Nueva York, 1956 (trad. it., Florencia, 1974).

55. K. SCHLECHTA, *Nietzsches grosser Mittag*, Frankfurt, 1954 (trad. it., Nápoles, 1981).

56. H. M. WOLFF, *F. Nietzsche. Der Weg zum Nichts*, Berna, 1956 (trad. it., Bolonia, 1975).

57. G. LUKÁCS, *Die Zerstörung der Vernunft*, vol. IX de las *Werke*, Neuwied-Berlin, 1962, pp. 270-350 (trad. it., Turín, 1959, pp. 308-402) [hay trad. cast.].

to por el efecto negativo que ha producido, sobre todo en el marxismo. Se ha advertido muchas veces que en realidad coincide esta interpretación con la nazi, con la única diferencia de que el signo positivo se convierte en negativo. Nietzsche sería el pensador del irracionalismo burgués del período imperialista. Según Lukács, en Nietzsche todo contenido «deriva del temor —que luego se refugia en el mito— a la decadencia de la propia clase» (p. 350; trad. it., p. 402). La falsedad del sistema social burgués encuentra en los aforismos de Nietzsche su expresión más brillante y simultáneamente más lejana de la razón. No obstante su autoridad, esta interpretación no siempre ha sido aceptada dentro del marxismo; así ha sucedido en la escuela de Frankfurt, que sintió su deuda con Nietzsche a propósito del concepto de dialéctica de la ilustración y que reconoció haber heredado de él el «heraclitismo», en el que historicidad y nihilismo se encuentran estrechamente vinculados.[58]

Es una impresión difundida la de que después de la Segunda Guerra Mundial el interés por Nietzsche ha sido mayor fuera de Alemania. Sobre todo en Francia, en Italia y en los Estados Unidos de Norteamérica se ha asistido a un renacimiento de estudios sobre Nietzsche.[59] Es en los años sesenta cuando esta tendencia se acentúa más, en el momento en que comienza en Italia la publicación de la nueva edición de las obras de Nietzsche a cargo de G. Colli y M. Montinari; esta edición aparece casi contemporáneamente, además de en italiano, en alemán, francés y japonés.

Pero antes de pasar a las interpretaciones no ale-

58. Sobre Nietzsche y la escuela de Frankfurt, *cf.* H. RÖTTGES, *Nietzsche und die Dialektik der Aufkärung*, Berlín - Nueva York, 1972; P. PÜTZ, *Nietzsche im Lichte der kritischen Theorie*, en «*Nietzsche-Studien*», 3 (1974), pp. 175-191; R. MAURER, *Nietzsche und die kritische Theorie*, en «Nietzsche-Studien», 10/11 (1981-1982), pp. 34-58.

59. *Cf.*, por ejemplo, P. PÜTZ, *F. Nietzsche, Stuttgart*, 1978², página 106.

manas, es necesario aún aludir al libro de E. Fink,[60] que aparece justamente en 1960. En él, aun cuando coge sustancialmente la interpretación heideggeriana, se introduce una importante rectificación: Nietzsche no sería sólo la realización final de la historia de la metafísica, sino también el primer intento logrado de salir de ella. Fink ha interpretado el superhombre a partir de una ontología del juego, una ontología que es también el soporte de la filosofía que él ha desarrollado, independientemente de su interpretación de Nietzsche. En el juego el superhombre pensado por Nietzsche reconocería su libre pertenencia a un mundo aparente: esto no significa que «este» mundo sea el único, sino sólo que también «éste» es aparente.

En Francia, el interés por Nietzsche ha sido siempre muy grande, incluso antes de los años sesenta: bastarían los nombres de C. Andler,[61] de G. Bataille,[62] de A. Gide,[63] de A. Camus,[64] para confirmarlo. Corresponde, sin embargo, a G. Deleuze[65] el mérito de haber dado comienzo a la nueva lectura de Nietzsche en Francia. También según él la filosofía de Nietzsche es un intento de salir de la metafísica: este intento se concretaría en la oposición nietzscheana a la dialécti-

60. E. Fink, *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart, 1960 (trad. it., Padua, 1973) [trad. cast., Alianza Editorial, 1976³, 1a. ed., 1966. —*N. del t.*].

61. C. Andler, *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, 6 vols., París, 1920-1931.

62. De G. Bataille véanse los ensayos introductorios traducidos al italiano en el vol. *Nietzsche. Il culmine e il possibile*, Milán, 1970, con una introducción de M. Blanchot (otro intérprete «francés» de Nietzsche).

63. A. Gide ha dedicado al pensamiento de Nietzsche una de las «lettres à Angèle» contenidas en el vol. *Prétextes*, París, 1923, pp. 166-182 (1a. ed., 1903).

64. A. Camus, *Nietzsche et le nihilisme*, en *L'homme révolté*, París, 1951, pp. 88-105 [existen traducciones castellanas. —*N. del t.*].

65. G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, París, 1962 (trad. it., Florencia, 1978).

ca, en que están recogidos todos los aspectos del pensamiento metafísico, desde la invención socrática del concepto hasta la consideración cristiana del dolor, de la teleología al pensamiento exclusivamente reactivo. Deleuze introduce la noción de «diferencia» para exponer que, en Nietzsche, la concepción del devenir de la vida como fuerza es sobre todo un «fluir» que se mueve en «diferentes» niveles. Cercana a esta interpretación es la de P. Klossowski,[66] según el cual, no obstante, la fuerza expresada en el pensamiento de Nietzsche está orientada hacia el «complot», cuya premisa es la idea del eterno retorno. Pero la idea de la eternidad del retorno hace entrar en crisis, según Klossowski, el hecho mismo de la identidad personal, revelándose de esta forma como la menos adecuada para la organización de un complot. En efecto, tal complot no requeriría una organización política, del tipo de la prevista por Marx para la revolución del proletariado, sino que ocurriría como gradual autonomía de lo patológico, o sea que interesaría a los marginados y esquizofrénicos. Klossowski considera, pues, que Nietzsche no puede ser aproximado ni a Marx ni a Freud, porque su esfuerzo se mueve en una dirección diferente, hacia el delirio.

A diferencia de los dos autores recién mencionados, J. Granier[67] ha realizado su estudio sobre el concepto de verdad de modo más tradicional. El pensamiento de Nietzsche se le presenta como una «metafilosofía». La verdad sería concebida por Nietzsche de dos formas: como algo originario y como sabiduría. La verdad como sabiduría tendría la función de hacer aceptable la apariencia, o sea, de impedir que la vida quede paralizada al constatar que todas sus acciones suceden sólo en la apariencia. El arte desarrollaría aquí su tarea principal.

66. P. Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, París, 1968 (trad. it., Milán, 1981).
67. J. Granier, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, París, 1966.

La relación entre arte y filosofía es también el punto de partida del libro de B. Pautrat:[68] la referencia de Nietzsche a Dioniso significaría la desaparición de la distinción tradicional entre arte y filosofía, y el paso a primer plano del problema del estilo y de la textualidad del texto. Los primeros escritos de Nietzsche, de carácter filológico, deberían situarse junto al *Zaratustra.* La oposición entre apolíneo y dionisíaco, en *El nacimiento de la tragedia,* en tanto que oposición entre el *melos* y el *logos,* entre la música en sentido schopenhaueriano y el lenguaje reducido a través de abstracciones y generalizaciones a palabras y conceptos, instaura lo que Pautrat llama «ley de impureza». Esta ley alude al hecho de que apolíneo y dionisíaco no se oponen de manera absoluta, sino que más bien lo apolíneo deriva de lo dionisíaco; esta derivación no tiene evidentemente un carácter histórico, ni dentro del pensamiento de Nietzsche ni, más en general, en la evolución de la cultura, comportándose más bien como una «estructura». En base a esta estructura, Nietzsche pensaría en lugar del ser la diferencia, entendida como impureza, como dionisíaca, colocándose así fuera de la metafísica. El problema de la metafísica se convierte, por tanto, en un problema de lenguaje: la metafísica es la sumisión del lenguaje a una determinada condición social. Considerar la textualidad del texto no es sólo un método para leer a Nietzsche, sino algo que se encuentra ya en el texto de Nietzsche, que ha concebido su trabajo como desconstrucción del aparato metafísico. Se trata, pues, como ha escrito P. Lacoue-Labarthe bajo la advocación de Derrida,[69] de entender cómo se ha planteado el mismo

68. B. Pautrat, *Versions du soleil,* París, 1971: sobre las interpretaciones «francesas» de Nietzsche, *cf.* Vattimo, *Nietzsche e il testo della metafisica,* en Varios Autores, *Riscoprire Nietzsche,* Palermo, 1980, pp. 99-128.

69. P. Lacoue-Labarthe en el vol. II de *Nietzsche aujourd'hui?,* París, 1973, p. 21. Las recientes interpretaciones francesas de Nietzsche, por ejemplo las de Pautret, cit., y de S. Kofman

Nietzsche el problema del nacimiento de la textualidad. La impureza inicial, la oposición-implicación de Apolo y Dioniso, no tiene, pues, un comienzo, sino que se repite siempre, por ejemplo en la tragedia, en el pensamiento del eterno retorno o en la voluntad de poder. En conclusión según esta línea de interpretación, el «texto» ya no es, como en la metafísica, un signo que remite a un significado, a algo que se halla fuera del texto, sino un conjunto de *signifiants* que invocándose recíprocamente no permiten ya el acceso a una condición definitiva que se encontraría en su base. La renuncia al significado corresponde en Nietzsche a la elección de la poesía y de la parodia del texto metafísico.

Aún en los años sesenta, D. Grlic,[70] perteneciente al grupo de la revista «Praxis», ha intentado una lectura antiesteticista de Nietzsche: en Nietzsche la estética no debe entenderse como una disciplina particular, sino como una ontología que se ocupa de la verdad de la existencia humana. Si se ha valido de categorías estéticas, ha sido sólo para desmantelar la estética como disciplina dedicada a estudiar un particular ámbito de la actividad humana. Moviéndose en esta misma dirección, M. Djuric,[71] que sigue sobre todo a Heidegger y a Fink, pone el acento sobre la conciencia de Nietzsche de que el nihilismo constituye un fenómeno patológico, es decir, el resultado de la «horrorosa generalización» (frag. del 87-88) de que todo carecería de sentido. El advenimiento del nihilismo no

(1972; véase Bibliografía), están muy influidas por Derrida. Éste ha hablado a menudo de Nietzsche en sus obras, y en particular en *Éperons. Les styles de Nietzsche*, Venecia, 1976.

70. D. GRLIC, *L'antiesthétisme de F. Nietzsche*, en «Praxis», 2 (1966), pp. 338-342.

71. M. DJURIC, *Die geschichtliche Erfahrung des Nihilismus*, en «Wiener Jahrbuch für Philosophie», 8 (1975), pp. 212-249; otros escritos de Djuric han aparecido en los «Nietzsche-Studien», dedicados a las fuentes antiguas del eterno retorno (1979) y de nuevo al nihilismo (1980).

ha sido, pues, para Nietzsche, un ataque contra la metafísica, sino la constatación de una radical ruptura de su historia. Pero sólo el nihilismo «realizado» se halla en condiciones de soportar el alcance de este acontecimiento, mientras que el «irrealizado» es sólo signo de la debilidad de la cultura occidental que ha creído salvarse buscando aún un sentido al mundo. Djuric reinserta el nihilismo en la superación radical de todo más allá y lo aproxima luego a las exigencias planteadas en esta dirección por el joven Marx:[72] la «verdad del más aquí» en lugar del perdido «más allá de la verdad» (*Marx Engels Werke*, vol. I, Berlín, 1957, p. 379). El superhombre nietzscheano es, pues, según Djuric el hombre que sabe que todo es voluntad de poder, mientras que el hombre que ha durado hasta ahora es el que ha ocultado esta verdad. En relación con la exigencia revolucionaria de Marx, ni siquiera el nihilismo realizado corresponde a la superación de la situación actual y termina por reinstalarse, como ha visto bien Heidegger, en la metafísica tradicional. El nihilismo del último Nietzsche queda de todos modos, según Djuric, como un momento preparatorio de la revolución, en el sentido de que favorece la disolución de toda rigidez del pensamiento.

D. Jähning[73] ha intentado demostrar que el arte no puede constituir para Nietzsche una experiencia particular junto a otras: Nietzsche, con esta actitud, ha querido, sobre todo, encontrar de nuevo a los griegos. Como para los griegos, el arte sería para Nietzsche la realización de la totalidad del mundo, es decir,

72. *Ibid.*, p. 234.

73. D. JÄHNING, *Nietzsches Kunstbegriff (erläutert an der «Geburt der Tragödie»)*, en VARIOS AUTORES, *Beiträge zur Theorie der Künste im 19. Jahrhundert*, vol. II, Frankfurt, 1972, pp. 29-68; en el vol. *Welt-Geschichte: Kunst-Geschichte. Zum Verhältnis von Vergangenheitserkenntnis und Veränderung*, Colonia, 1975; Jähning ha recogido sus escritos sobre Nietzsche (pp. 68-196); además del aquí citado, escritos sobre la concepción de la historia, sobre la noción de «clásico», sobre Nietzsche y Wagner.

el hacer lo que no hay en la realidad. Como la orgía dionisíaca de los griegos suspende de vez en cuando la vida real para permitir el acceso a la globalidad del ser, del mismo modo el arte es sobre todo realización última. La tragedia, recogiendo las tendencias de lo apolíneo y lo dionisíaco, expresa esta naturaleza del arte; su nacimiento coincide con el fin del sentimiento mítico.

En Italia, entretanto, nos esforzábamos sobre todo por liberar a Nietzsche de la interpretación de Lukács. También aquí existía ya una tradición de estudios nietzscheanos: los nombres más significativos son los de L. Giusso,[74] A. Banfi,[75] G. Della Volpe,[76] E. Paci,[77] en los que Nietzsche era interpretado sobre todo desde el punto de vista de una razón crítica, antidogmática y antimetafísica. En 1965 aparece el libro de N. M. De Feo sobre Nietzsche,[78] en el que se atribuye una particular importancia al problema de la finitud que Nietzsche habría afrontado a través de una dialéctica de las contradicciones. Dicha dialéctica consistiría en la continua inversión de las perspectivas existentes; la misma transvaloración de los valores no procuraría tanto su negación cuanto el análisis de su inversión. Por lo tanto, tiene razón Jaspers, según De Feo, al considerar a Nietzsche como el primer filósofo existencial.

También F. Masini[79] parte de la dialecticidad del

74. L. Giusso, *Leopardi, Sthendal e Nietzsche*, Nápoles, 1933, e *Id.*, *Nietzsche*, 1936.

75. A. Banfi, *F. Nietzsche*, Milán, 1924; además, D. Formaggio ha reunido las lecciones de Banfi sobre Nietzsche de 1933-1934, *Introduzione a Nietzsche*, Milán, 1974.

76. G. Della Volpe, *Nietzsche e i problemi di un'estetica antiromantica*, Mesina, 1941.

77. E. Paci, F. *Nietzsche*, Milán, 1940.

78. N. M. de Feo, *Analitica e dialettica in Nietzsche*, Bari, 1965; sobre las lecturas recientes de Nietzsche en Italia, *cf.* A. Maggiore, *Alcune recenti riletture di Nietzsche in Italia*, en «Rivista di storia della filosofia», 39 (1984), núm. 2, pp. 303-322.

79. F. Masini, *Lo scriba del caos. Interpretazione di Nietz-*

pensamiento nietzscheano para demostrar que la absoluta negatividad del nihilismo que ha proclamado la muerte de Dios se transforma en la positiva afirmación dionisíaca de la vida. Según Masini, este movimiento no lleva al irracionalismo y no es un movimiento que ocurre dentro del capitalismo sino que es un continuo rediscutir los presupuestos de la existencia, en la dirección de una nueva racionalidad.

Según G. Vattimo,[80] el pensamiento de Nietzsche hace entrar en crisis la subjetividad metafísica, inaugurando así una nueva perspectiva en que las relaciones entre ser, verdad e interpretación aluden a una concepción creativa del hombre: lo dionisíaco liberado exige conscientemente una pluralidad de máscaras.

M. Cacciari[81] ve en Nietzsche al nuncio de esa crisis de los fundamentos que impregnó nuestro saber en las dos primeras décadas del siglo XX. Con Nietzsche, la relación sujeto-objeto entra definitivamente en crisis: el «pensamiento negativo» renuncia a la racionalización de lo real, para emprender, en cambio, la racionalización del conocimiento. Renunciando al proyecto metafísico, Nietzsche no es un irracionalista, sino al contrario, el más coherente de los racionalistas.

También en Alemania, en los últimos años, se ha asistido a una renovación de los estudios sobre Nietz-

---

sche, Bolonia, 1978 (reúne los escritos de Mansini sobre Nietzsche de 1967 en adelante).

80. G. VATTIMO, *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Milán, 1974; en 1967 VATTIMO había publicado ya *Ipotesi su Nietzsche*, Turín; otros escritos suyos sobre Nietzsche se encuentran en *Le avventure della differenza*, Milán, 1979, y *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*, Milán, 1981.

81. M. CACCIARI, *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Milán, 1976; *Id.*, *Pensiero negativo e razionalizzazione*, Venecia, 1977; CACCIARI, MASINI, MORAVIA y VATTIMO han publicado además cuatro ensayos sobre Nietzsche en el vol. *F. Nietzsche, Il libro del filosofo*, Roma, 1978.

sche, sobre todo en el ámbito de la filosofía «hermenéutica» inaugurada por Heidegger y recogida por Gadamer.

Según W. Müller-Lauter,[82] en Nietzsche, a diferencia de Schopenhauer, que concebió la voluntad como algo originariamente indistinto que luego a través de un desarrollo llega a sus distintas individuaciones, la voluntad es desde el comienzo una contraposición de diferentes voluntades de poder: para él, en efecto, no hay una negación de la voluntad. También la voluntad de nada es una voluntad; en ella, empero, ya no es posible definir qué es lo que se quiere. Las voluntades de poder son cuantos de poder que se expresan sólo oponiéndose a otros cuantos. No se trata, pues, ni de un ser, ni de un devenir, sino de un *pathos* según la formulación del mismo Nietzsche: el *pathos* se refiere a la cualidad de la voluntad que se opone. A la voluntad de poder se contrapone, según Müller-Lauter, la voluntad de verdad, que es la expresión de la venganza y del resentimiento de los débiles. La vida, efectivamente, no tiene necesidad de la verdad, sino de perspectivas en las que el mundo aparezca como voluntad de poder. Del perspectivismo nace, según Müller-Lauter, la exigencia del superhombre, entendido como aquel que es capaz de mantener bajo un único yugo perspectivas encontradas, es decir, de reunir en sí las varias voluntades de poder: esto sucede o como furia destructora o como disposición para la muerte. Pero precisamente aquí fracasa la filosofía nietzscheana de las oposiciones, porque estos dos modos de concebir al superhombre no pueden por sí mismos permanecer bajo un único yugo. La confirmación de este fracaso se encuentra, según Müller-Lauter, en la doctrina del eterno retorno, que produce

82. W. MÜLLER-LAUTER, *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, Berlín - Nueva York, 1971.

consecuencias diferentes, según se remita a una u otra concepción del superhombre.

Según F. Kaulbach,[83] la filosofía de Nietzsche no se ha considerado aún bajo el perfil de la unidad de los contenidos y del método: la idea de una filosofía experimental es la idea que permite afrontar este problema. En ella se expresa del modo más radical la duda metódica cartesiana, que se encuentra en la base de todo el trabajo experimental de la voluntad de poder. También la doctrina del eterno retorno entra en este trabajo como una de las posibles variantes adaptadas temporalmente. La radicalidad de la duda expresada en esta filosofía experimental consiste, según Kaulbach, en el esfuerzo por liberarse de los fundamentos del saber porque éstos, en cuanto tales, sofocan la duda metódica. Por tanto, ya no pueden existir, para con el ente, criterios de verdad, sino sólo grados de significatividad; la tensión hacia la verdad no haría sino ocultar la voluntad de significatividad. Inevitablemente, sin embargo, esta voluntad genera conflictos de perspectivas, que exigen que se recurra a la racionalidad: Nietzsche llama a esta racionalidad *Gerechtigkeit,* justicia. Pero la justicia no asigna distributivamente su lugar a las varias perspectivas, porque no es más que el reconocimiento de la significatividad adquirida por cada perspectiva en su conflicto con las otras perspectivas. La *meditatio vitae* nietzscheana se contrapone aquí radicalmente a la dirección de la filosofía de la época moderna: según Kaulbach, Nietzsche se propondría salir de la oposición entre el dominio baconiano sobre la natura y el idealismo de la libertad humana, por medio de una «razón estética» inmersa en el universo pluralista de las perspectivas cognoscitivas. Kaulbach se refiere a propósito de lo dicho a lo que Nietzsche llama la «psicología del arte», cuya dirección permitiría pensar en una continuación de la

83. F. KAULBACH, *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie,* Colonia-Viena, 1980.

tercera crítica kantiana: Kaulbach habla de libre juego de las fuerzas cognoscitivas y de la libertad bajo la ley.

J. Figl,[84] siguiendo una sugerencia de P. Ricoeur, según el cual toda la filosofía es interpretación y Nietzsche representa un cambio decisivo en la filosofía precisamente porque concibió de modo radical la filología, propone una clave para la lectura de los apuntes sobre la voluntad de poder con la fórmula «ser es interpretar», que en el lenguaje de Nietzsche significa: la voluntad de poder interpreta. La intuición de que la existencia es terrible y carente de fundamento llevó a Nietzsche a considerar como máscaras los sistemas interpretativos meditados hasta entonces para cubrir el carácter de infundado. En la base de esta actitud hay, según Figl, una ontología nihilista, que corresponde tanto al desenmascaramiento cuanto a una antropología donde el hombre es el animal que interpreta por medio de signos. La referencia a la voluntad vuelve necesaria la introducción de un sujeto del «acontecimiento interpretativo»: tal sujeto está, según Figl, «pluralmente constituido», o sea, formado por cuantos de poder, que sólo en el interior del acontecimiento interpretativo se convierten en sujeto.

Parece que no hay conclusiones que extraer: la interpretación del pensamiento de Nietzsche oscila en el curso de su historia entre la afirmación de su inactualidad más absoluta hasta la consideración de Nietzsche como «sólo» un fenómeno artístico, y de la actualidad más sobrecogedora, que le fue atribuida por el nacionalsocialismo. Pero tales oscilaciones forman parte de este pensamiento, cuya actualidad consiste en su misma inactualidad, en su rechazo del «tiempo». Su objetivo central está, pues, siempre en otra parte,

84. J. Figl, *Interpretation als philosophisches Prinzip. F. Nietzsches universelle Theorie der Auslegung im späten Nachlass*, Berlín - Nueva York, 1982.

en la «sospecha» respecto del ser y su verdad, a lo largo de la línea que sigue la genealogía de las verdades de que está hecho el mundo. Una historia de las interpretaciones debe entonces, por una parte, seguir la adecuación de la interpretación a la época y, por la otra, encontrar el residuo inactual hasta descubrir en el pensamiento mismo de Nietzsche, en su «texto», el problema de la interpretación.

I. *OBRAS DE CARACTER BIBLIOGRAFICO*

Un repertorio bibliográfico de las obras de Nietzsche lo constituye el *Verzeichnis der bis 1939 erschienenen Ausgaben der Werken, Kompositionen und Briefe Nietzsches*, aparecido en el «Jahresheft für 1939 der Stiftung Nietzsche-Archiv», Weimar, 1939. Para la literatura secundaria es fundamental la *International Nietzsche Bibliography* a cargo de H. W. REICHERT y K. SCHLECHTA, Chapel Hill, 1960; 2a. ed., puesta al día, *id.*, 1968; para el período 1968-1972 Reichert preparó una posterior actualización, publicada en el vol. II de los «Nietzsche-Studien», un anuario de estudios nietzscheanos que aparece a partir de 1972 con el sello editorial de de Gruyter de Berlín, bajo la dirección de M. Montinari, W. Müller-Lauter y H. Wenzel, que debe ser tenido en general muy presente por todo aquel que desee seguir los desarrollos de los estudios sobre Nietzsche.

Quien sepa italiano encontrará amplias exposiciones de la literatura sobre Nietzsche en los libros de K. LÖWITH, *Nietzsche e l'eterno ritorno*, Roma-Bari, 1982, páginas 199-233 (para el período 1894-1954), W. KAUFMANN, *Nietzsche. Filosofo, psicologo, anticristo*, Florencia, 1974, pp. 495-515 y, para el período comprendido entre 1945 y 1966, G. VATTIMO, *Ipotesi su Nietzsche*, Turín, 1967, páginas 159-193.

Por lo que se refiere a la literatura más reciente, además, naturalmente, de las reseñas que aparecen en los cit. «Nietzsche-Studien», se puede consultar el «Bulletin Nietzschéen» que aparece en los «Archives de Philosophie» a partir de 1971 en entregas irregulares, a cargo de P. Valadier. Por último, en 1981 y 1982 apareció, en dos partes,

en la «Philosophische Rundschau», a cargo de B. Lypp, una relación de las últimas publicaciones de tema nietzscheano.

II. *EDICIONES DE LAS OBRAS Y DE LAS CARTAS Y TRADUCCIONES*

La primera edición completa de las obras de Nietzsche es la publicada por el Archivo Nietzsche de Weimar (del que era depositaria la hermana de Nietzsche, Elisabeth Förster-Nietzsche), conocida como Grossoktavausgabe, Leipzig, Naumann, luego Kröner, 1895 y ss.; esta edición existe también en 8° menor (Kleinoktavausgabe) con la misma numeración de volúmenes y páginas (en esta edición faltan, sin embargo los vols. XVII-XIX). Está dividida en tres secciones: vols. I-VIII: obras publicadas o preparadas definitivamente para la imprenta por Nietzsche en persona; vols. IX-XVI: escritos póstumos (la edición «definitiva» del *Wille zur Macht*, sin embargo, es la publicada en 8° menor en 1906, con 1.067 parágrafos); vols. XVII-XIX; escritos filológicos. Un *Register* se añadió a la edición en 1926. Otra edición que se utiliza comúnmente es la Musarion Ausgabe, en 23 vols., al cuidado de R. y M. Oehler y F. Würzbach, Munich, 1920-1929 (los dos últimos volúmenes de *Register*).

En 1933 el Archivo Nietzsche emprendió la publicación de una *Historisch-kritische Gesamtsausgabe* de las obras y cartas de Nietzsche, impresa por el editor Beck de Munich: tal edición se detuvo, para las obras, en el vol. V, y para las cartas en el vol. IV. Los cinco volúmenes de las obras comprenden: I: Escritos de juventud, 1854-1861; II: Escritos de juventud, 1861-1864; III: Escritos del período universitario y de la época del servicio militar, 1864-1868; IV: Ídem, años 1866-1868; V: Escritos del último período de Leipzig y del primer año de Basilea, 1868-1869. Los cuatro volúmenes de las cartas comprenden: I: Cartas de la época de estudiante: Naumburg, Pforta, Bonn, 1850-1865; II: Cartas del período de Leipzig y del primer año de Basilea, 1865-1869; III: Cartas del período de Basilea, 1869-1873; IV: Cartas del período de Basilea y de Sorrento, 1873-1877. Entre los encargados de

esta edición crítica se encontraba también Karl Schlechta, quien, después de la Segunda Guerra Mundial, cuidó una nueva edición, en tres volúmenes, de todas las obras de Nietzsche con una selección de cartas (F. N., *Werke in drei Bänden*, Munich, Hanser, 1956; un volumen de *Register* se añadió en 1965). La importancia de la edición Schlechta consistía en la nueva publicación, además de las obras editadas por el mismo Nietzsche, de todo el material ordenado por Elisabet y Peter Gast en 1906 en el *Wille zur Macht* renunciando al orden sistemático arbitrario que se le diera entonces (basado en uno de los tantos planes de organización que Nietzsche había dejado), y presentándolo en cambio en orden cronológico. El trabajo de Schlechta, que suscitó vastas polémicas (véanse algunas «actas» en el «Merkur», noviembre de 1957 y agosto de 1958), se fundaba en la tesis (justa) de que Nietzsche, en los últimos tiempos de su vida consciente, había renunciado a preparar un *Hauptwerk* constituido por todos los apuntes que iba redactando, y que la idea de la gran obra sistemática era una falsificación de la hermana y de Peter Gast (sobre este problema véase ahora la nota de G. Colli y M. Montinari en el vol. VI, t. III, de su edición citada más abajo, pp. 461 y ss.). Schlechta postulaba, con todo, también otra tesis, y sobre ésta sobre todo versó la polémica: la de que los inéditos de los últimos años no contenían sustancialmente nada nuevo, para la filosofía de Nietzsche, respecto de las obras editadas (*cf.* el Philologischer Nachbericht de su edición, volumen III, p. 1.402).

En la edición preparada por G. Colli y M. Montinari todos los escritos y apuntes dejados por Nietzsche se encuentran publicados en orden cronológico. Esta edición, publicada en Alemania por la editorial de Gruyter de Berlín a partir de 1967 (en Italia aparece casi contemporáneamente, en la editorial Adelphi de Milán, la traducción italiana), está subdividida en ocho secciones (o volúmenes, dispuestas a su vez según un orden cronológico (la subdivisión en volúmenes y tomos no es exactamente la misma en la traducción italiana).

Vol. I: Escritos de juventud y estudios filológicos hasta 1868.
Vol. II, t. I: Cursos universitarios y estudios filológicos de 1869 a 1873.
Vol. II, t. II: Cursos universitarios y estudios filológicos de 1874 a 1878.
Vol. III, t. I: El nacimiento de la tragedia. Consideraciones intempestivas, I-III.
Vol. III, t. II: La filosofía en la época trágica de los griegos y Escritos de 1870 a 1873.
Vol. III, t. III, parte I: Fragmentos póstumos, 1869-1872.
Vol. III, t. III, parte II: Fragmentos póstumos, 1872-1874.
Vol. IV, t. I: Consideraciones intempestivas, IV (Richard Wagner en Bayreuth). Fragmentos póstumos, 1875-1876.
Vol. IV, t. II: Humano, demasiado humano, I. Fragmentos póstumos, 1876-1878.
Vol. IV, t. III: Humano, demasiado humano, II. Fragmentos póstumos, 1878-1879.
Vol. V, t. I: Aurora, Fragmentos póstumos, 1879-1881.
Vol. V, t. II: Idilios de Mesina. La gaya ciencia. Fragmentos póstumos, 1881-1882.
Vol. VI, t. I: Así habló Zaratustra.
Vol. VI, t. II: Más allá del bien y del mal. Genealogía de la moral.
Vol. VI, t. III: El caso Wagner. Crepúsculo de los ídolos. El anticristo. Ecce homo. Nietzsche contra Wagner.
Vol. VI, t. IV: Ditirambos de Dioniso. Poesías de 1882 a 1888 (con texto original).
Vol. VII, t. I, parte I: Fragmentos póstumos, 1882-1883.
Vol. VII, t. I, parte II: Fragmentos póstumos, 1883-1884.
Vol. VII, t. II: Fragmentos póstumos, 1884.
Vol. VII, t. III: Fragmentos póstumos, 1884-1885.
Vol. VIII, t. I: Fragmentos póstumos, 1885-1887.
Vol. VIII, t. II: Fragmentos póstumos, 1887-1888.
Vol. VIII, t. III: Fragmentos póstumos, 1888-1889.

De las dos primeras secciones ha aparecido hasta ahora sólo un volumen (secc. II, vol. I) dedicado a los escritos filológicos del período 1867-1873, mientras que las secciones IV y VII se hallan publicadas por entero; de las secciones III, V, VI y VIII falta el volumen final, de-

dicado a los *Nachberichte* (nacimiento de los textos, vida de Nietzsche en el período abarcado en la sección correspondiente, comentario filológico).

En 1980 apareció una edición económica en 15 volúmenes (el último contiene un *Register*), que no comprende los inéditos de juventud, los escritos filológicos y los cursos universitarios de Basilea (o sea las dos primeras secciones de la edición mayor). A partir de 1975 comenzó también la publicación de las cartas de Nietzsche y de las que le fueran dirigidas, siempre a cargo de G. Colli y M. Montinari y en las mismas editoriales: la edición comprende tres secciones, de 1844 a 1869 la primera, de 1869 a 1879 la segunda, de 1880 a 1889 la tercera. Las tres secciones están completas, faltando sólo la publicación de los tres volúmenes de *Nachberichte* y el vol. VIII de la III secc. que contiene el *Register*. Está prevista, además una IV secc., que comprende cinco volúmenes, el último de los cuales de *Nachberichte*, en el que se publicarán las cartas en las que se habla de Nietzsche y los testimonios sobre su vida (1844-1900). La edición italiana, tanto de las obras como de las cartas, no prevé la publicación de los volúmenes de *Nachberichte*: cada volumen, no obstante, va acompañado de un apéndice de «Noticias y notas».

Antes de esta gran edición del epistolario, aparte de los cuatro volúmenes de la ya citada *Historisch-kritische Gesamtausgabe*, que llegan sólo hasta 1877, la única edición completa era la preparada por el Archivo Nietzsche: *F. Nietzsches Gesammelte Briefe*, 5 vols. (el quinto en dos partes), donde la correspondencia está subdividida según los destinatarios de las cartas: los vols. I-III aparecieron primero en Schuster y Loeffler, Berlín-Leipzig, 1900-1904, y después, junto con los otros dos, en la editorial Insel, Leipzig, 1907-1909. Esta edición no comprendía el importante intercambio epistolar con Franz Overbeck, publicado aparte, al cuidado de F. Oehler y C. A. Bernoulli: F. N., *Briefwechsel mit Franz Overbeck*, Insel, Leipzig, 1916.

Por lo que concierne a las traducciones italianas de las obras es preciso recordar que en 1926-1927 ya se había publicado una edición completa en la editorial Monanni de Milán (con el *Wille zur Macht* en la edición definitiva). Numerosas las traducciones de obras individuales, además de varias antologías. Entre las traducciones italianas

del epistolario precedentes a la edición Adelphi es necesario recordar la amplia selección preparada por B. ALLASON, *Epistolario*, Turín, 1962; se encuentran traducidas íntegramente, además, las *Lettere a Erwin Rohde*, Turín, 1959, el *Carteggio Nietzsche-Wagner*, ib. 1959 y el *Carteggio Nietzsche-Burckhardt*, ib. 1961, los tres a cargo de M. Montinari. Sobre las cartas, véase ahora un amplio estudio de C. P. JANZ, *Die Briefe F. Nietzsches. Textprobleme und ihre Bedeutung für Biographie und Doxographie*, Zurich, 1972. El mismo C. P. Janz ha publicado todas las composiciones musicales de Nietzsche, F. NIETZSCHE, *Der musikalische Nachlass*, Basilea, 1976.

(En castellano, además de las citadas traducciones de Sánchez Pascual para Alianza Editorial, que también ha publicado, según se ha podido constatar en este mismo libro, la biografía monumental de C. P. Janz y el estudio sobre la filosofía de Nietzsche de E. Fink, se pueden encontrar algunas traducciones parciales de las obras y una de *Obras completas* traducidas por González Vicén (vols. 14 y 15) y por Ovejero y E. Maury (vols. 1-13) para la ed. Aguilar, Madrid, 1932-1951. Una buena bibliografía sobre Nietzsche en castellano se encontrará en Luis Jiménez Moreno, «Bibliografía sobre Nietzsche», en *Anthropologica. Filosofía y ciencias humanas*, Depto. de Filosofía, Centro de Estudios de Antropología Filosófica, núm. 3, 1975, pp. 187-219, Barcelona [T].)

III. *ESTUDIOS CRÍTICOS*

1. *Estudios biográficos*

Además de las amplias y detalladas notas de «Cronología» añadidas a cada uno de los volúmenes de la edición Colli-Montinari, obras de referencia esencial para la biografía de Nietzsche son:

ANDREAS-SALOMÉ, L., *F. Nietzsche in seinen Werken*, Viena, 1894; 2a. ed., Dresde, 1924 [hay trad. cast.].

FÖRSTER-NIETZSCHE, E., *Das Leben F. Nietzsches*, 3 vols., Leipzig, 1895; 2a. ed., *ibid.*, 1904.

DEUSSEN, P., *Erinnerungen an F. Nietzsche*, Leipzig, 1901.
Bernoulli, C. A., *Nietzsche und Overbeck*, 2 vols., Jena, 1908.
HALÉVY, D., *La vie de Nietzsche*, París, 1909; nueva ed. ampliada, 1944 (trad. it., Turín, 1912).
STROUX, J., *Nietzsches Professur in Basel*, Jena, 1925.
SCHEVER, F., *F. Nietzsche als Student*, Bonn, 1933.
ANDLER, Ch., *Nietzsche. Sa vie et sa pensée*, 6 vols., París, 1920-1931; reeditado en 3 vols., *ibid.*, 1958 (obra fundamental).
PODACH, E., *Nietzsches Zusammenbruch Beiträge zu einer Biographie auf Grund unveröfflenticher Dokumente*, Heidelberg, 1930.
—, *Gestalten um Nietzsche. Mit unveröffentlichen Dokumenten zur Geschichte seines Lebens und seines Werkes*, Weimar, 1932.
FÖRSTER-NIETZSCHE, E., *F. Nietzsche und die Frauen seiner Zeit*, con notas de K. Schlechta, Munich, 1935.
PODACH, E., *Der kranke Nietzsche. Briefe seiner Mutter an F. Overbeck* (cartas, 1889-1897), Viena, 1937.
WÜRZBACH, F., *Nietzsche. Sein Leben in Selbstzeugnissen, Briefen und Berichten*, Berlín, 1942.
ZAHN, L., *F. Nietzsche. Eine Lebenschronik*, Darmstadt, 1950.
BLUNCK, R., *F. Nietzsche. Kindheit und Jugend*, Munich-Basilea, 1953.
FRENZEL, I., *F. Nietzsche in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburgo, 1966.
SCHLECHTA, K., *Nietzsche-Chronik. Daten zu Leben und Werk*, Munich-Viena, 1975.
PETERS, H. F., *Zarathustra's Sister. The case of Elisabeth and F. Nietzsche*, Nueva York, 1977.
JANZ, C. P., *F. Nietzsche. Biographie*, Munich-Viena, 1978-1979 (la primera parte del primer vol. está constituida por el volumen a cargo de R. Blunck); ed. económica, *ibid.*, 1981 (trad. it., Roma-Bari, 1980-1982; trad. esp., Madrid, 1981-1985).
VERRECCHIA, A., *La catastrofe di Nietzsche a Torino*, Turín, 1978.
ROSS, W., *Der ängstliche Adler. F. Nietzsches Leben*, Stuttgart, 1980.

Cuestiones biográficas particulares. Sobre la enfermedad de Nietzsche:

STEINER, R., *Die Philosophie Nietzsches als psychopathologisches Problem*, en «Wiener klinische Rundschau», 1900 (después en la 2a. ed. del volumen *F. Nietzsche. Ein Kämpfer gegen seine Zeit*, Dornach, 1926; trad. it., Lanciano, 1935).

IRELAND, W., *F. Nietzsche, a Study in mental Pathology*, en «Journal of Mental Science», 1901 (47), pp. 1-28.

MOEBIUS, P. J., *Ueber das Pathologische bei Nietzsche*, Wiesbaden, 1902.

GOULD, G., *The Origin of the Ill Health of Nietzsche*, en «Biographic Clinics», vol. 2, Filadelfia, 1903, pp. 285-322.

HILDEBRANDT, K., *Der Beginn von Nietzsches Geisteskrankheit*, en «Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Pyschiatrie», 1924 (89), pp. 283-309.

BENDA, E., *Nietzsches Krankheit*, en «Monatschrift für Psychiatrie und Neurologie», 1925 (60), pp. 65-80.

HILDEBRANDT, K., *Gesundheit und Krankheit in Nietzsches Leben und Werk*, Berlín, 1926.

LANGE-EICHBAUM, W., *Nietzsche. Krankheit und Wirkung*, Hamburgo, 1946.

PODACH, E. F., *F. Nietzsches Werke des Zusammenbruchs*, Heidelberg, 1961 (nueva edición de las últimas cuatro obras de Nietzsche: *Nietzsche contra Wagner, En anticristo, Ditirambos de Dioniso, Ecce homo*; esta última está completamente retocada. Todo se basa en la tesis, que Podach quiere demostrar con esta reedición, de que toda la obra del último Nietzsche es producto de una mente enferma; véase también el título siguiente).

—, *Ein Blick in Notizbücher*, Heidelberg, 1963; sobre estos dos trabajos de Podach y sus tesis *cf.* los dos títulos siguientes.

HEFTRICH, E., *Die Grenzen der psycologischen Nietzsche-Erklärung*, en «Revue internationale de Philosophie», 1964, 1 (núm. 67), pp. 74-90.

CHAMPROMIS, P., *Podach, Nietzsches Werke des Zusammenbruchs oder Zusammenbruch der editorischen Werke Podachs*, en «Philosophische Rundschau», 1964-1965, pp. 246-263.

Sobre las relaciones con Wagner:

KULKE, E., *R. Wagner und F. Nietzsche*, Leipzig, 1890.
BELLAIGUE, C., *L'évolution musicale de Nietzsche*, en «Revue des deux mondes», 1905, pp. 898-923.
GLASENAPP, C. F., *Das Leben R. Wagners*, vols. IV, V, VI, Leipzig, 1905-1911.
BÉLART, H., *F. Nietzsches Freundschaftstragödie mit Richard Wagner und Cosima Wagner-Liszt*, Dresde, 1912.
FOERSTER-NIETZSCHE, E., *Wagner und Nietzsche zur Zeit Ihrer Freundschaft*, Munich, 1915.
STEFAN, P., *Die Feindschaft gegen Wagner. Eine geschichtliche und psycologische Untersuchung*, Ratisbona, 1919 (de Nietzsche se habla en las pp. 24-60).
GRIESSER, L., *Nietzsche und Wagner. Neue Beiträge zur Geschichte und Psychologie ihrer Freundschaft*, Viena, 1923.
VERWEYEN, J. M., *Wagner und Nietzsche*, Stuttgart, 1926.
ABRAHAM, G., *F. Nietzsche's Attitude toward R. Wagner*, en «Music and Letters», Londres, 1932 (13), pp. 64-74.
DIPPEL, P., *Nietzsche und Wagner. Eine Untersuchung über die Grundlagen und Motive ihrer Trennung*, Berna, 1934.
FEHR, M., *R. Wagners Schweizer Zeit*, vol. II (1855-1872), Frankfurt del M., 1953.
LOVE, F. R., *Young Nietzsche and the Wagnerian Experience*, Chapel Hill, 1963.
HOLLINRAKE, R., *Nietzsche and Wagner's Parsifal*, en «Oxford German Studies», 1969 (4), pp. 118-141.
FUBINI, E. (al cuidado de), *R. Wagner e F. Nietzsche*, Milán, 1984 (Cuadernos de «Musica e realtà», 4).

Otros aspectos particulares de la biografía y de la formación intelectual de Nietzsche:

FOUILLÉE, A., *Les jugements de Nietzsche sur Guyau d'après des documents inédits*, en «Revue de philosophie de la France et de l'étranger», 1901 (52), pp. 569-599.
CRUSIUS, O., *E. Rohde, ein biographischer Versuch*, Tubinga, 1902.
JOEL, C., *Nietzsche und die Romantik*, Jena, 1905.
FAGUET, E., *Nietzsche et les femmes*, en «Revue des deux mondes», 1912, pp. 81-95.

BINDER, E., *Malwida von Meysenbug und F. Nietzsche*, Berlín, 1917.
HIRSCH, E., *Nietzsche und Luther*, en «Jahrbuch der Luther-Gesellschaft», 1921, pp. 61-106.
STRECKER, K., *Nietzsche und Strindberg. Mit ihrem Briefwechsel*, Munich, 1921.
CLISSON, E., *Nietzsche et Bizet*, en «Revue musicale», 1922 (mayo), pp. 147-154.
KLEIN, J., *Nietzsche and Bizet*, en «Musical Quarterly», 1925 (octubre), pp. 482-505.
Bouillier, V., *Baltasar Gracián et Nietzsche*, en «Revue de la littérature comparée», 1926 (6), pp. 381-401.
WAHNES, G. H., *H. von Stein und sein Verhältnis zu R. Wagner und F. Nietzsche*, Leipzig, 1926.
ADAM, M., *Nietzsches Stellung zur Frau*, en «Die Frau», Berlín, 1929, pp. 329-335.
BAEUMLER, A., *Bachofen und Nietzsche*, Zurich, 1929 (reimpreso en A. B., *Studien zur deutschen Geistesgeschichte*, Berlín, 1937).
BRANN, H. W., *Nietzsche und die Frauen*, Leipzig, 1931; 2a. ed. ampliada, Bonn, 1978.
GABY, V., *Malwida de Meysenbug, sa vie et ses amis*, París, 1932.
GIUSSO, L., *Leopardi, Stendhal e Nietzsche*, Nápoles, 1932.
KOLPAKTSCHY, G. y DE LA HERVERIE, B., *Le mot d'un énigme; la source maçonnique de «Ainsi parlait Zarathustra»*, en «Mercure de France», 1934, pp. 498-510.
PODACH, E., *F. Nietzsche und Lou Salomé. Ihre Begegnung 1882*, Zurich, 1938.
SALIN, E., *Jacob Burckhardt und Nietzsche*, Basilea, 1938.
MARTIN, A. VON, *Nietzsche und Burckhardt*, Munich, 1941.
OEHLER, M., *Nietzsches Bibliothek*, Weimar, 1942.
BLUHM, H., *Das Lutherbild des jungen Nietzsches*, en «Publications of the Modern Language Society of America», 1943 (58), pp. 264-288.
WILLIAMS, W. D., *Nietzsche and the French*, Oxford, 1952 (la importancia de la lectura de los pensadores franceses en la formación y el desarrollo de Nietzsche).
GERBER, H. E., *Nietzsche und Goethe*, Berna, 1954.
BAUMGARTNER, E., *Das Vorbild Emersons in Werk und Leben Nietzsches*, Heidelberg, 1957.
CHAMPROMIS, P., *Nietzsche devant la culture française*, en

«Romanische Forschungen», 1957 (68), núms. 1-2, páginas 74-115.
BINION, R., *Frau Lou: Nietzsche's Wayward Discipline*, Princeton, 1968.
DICKOPP, K. H., *Zum Wandel von Nietzsches Selbstverständnis*, en «Zeitschrift für philosophische Forschung», 1970 (24), pp. 50-71.
BLUDAU, B., *Frankreich im Werk Nietzsches. Geschichte und Kritik der Einflussthese*, Bonn, 1979.

2. *Monografías generales sobre el pensamiento*

Esta parte de la bibliografía está subdividida en tres secciones: la primera (A) comprende una lista de obras básicas, desde el punto de vista historiográfico, sobre el pensamiento de Nietzsche (e incluye también estudios fundamentales de fuerte sello teorético, como por ejemplo los libros de Jaspers y Heidegger); la segunda (B) incluye estudios y escritos representativos de las «confrontaciones» filosóficas a que ha dado lugar el pensamiento de Nietzsche, es decir trabajos de intención no «historiográfica» sino teorética; por último, la tercera (C), cita obras que, aun siendo de relevancia filosófica menos específica, son indispensables para comprender la historia de la figura de Nietzsche en la cultura de nuestro siglo.

A) Además de los escritos de Ch. Andler, L. Salomé y C. P. Janz ya citados deben verse:

EISLER, R., *Nietzsches Erkenntnistheorie und Metaphysik*, Leipzig, 1902.
EWALD, O., *Nietzsches Lehre in ihren Grundbegriffen. Die ewige Wiederkehr des Gleichen und der Sinn des Uebermenschen*, Berlín, 1903.
DREWS, A., *Nietzsches Philosophie*, Heidelberg, 1904.
HOFMILLER, J., *Versuche*, Munich, 1909; ed. rev. y aumentada: *Letzte Versuche, ibid.*, 1952.
SCHELER, M., *Abhandlungen und Aufsätze*, 2 vols., Leipzig, 1915 (desde la 2a. ed. en adelante con el título *Vom Umsturz der Werte*; *de* Nietzsche se habla en los ensayos «Das Ressentiment im Aufbau der Moralen» y

«Versuche einer Philosophie des Lebens»; trad. it., Milán, 1970).

BERTRAM, E., *Nietzsche. Versuch einer Mythologie*, Berlín, 1918; 8a. ed., aumentada, en base a manuscritos inéditos, a cargo de H. Buchner, Bonn, 1965.

RÖMER, H., *Nietzsche*, 2 vols., Leipzig, 1921.

HECKEL, K., *Nietzsche. Sein Leben und seine Lehre, ibid.*, 1922.

BANFI, A., *Nietzsche*, Milán, 1924.

KLAGES, L., *Die psychologischen Errungenschaften F. Nietzsches*, Leipzig, 1926.

BAEUMLER, A., *Nietzsche, der Philosoph und Politiker, ibid.*, 1931.

HOFMILLER, J., *F. Nietzsche*, Lubecka, 1933 (reimpr. Hamburgo, 1947).

LÖWITH, K., *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Berlín, 1935; nueva ed., Stuttgart, 1956; trad. it., *Nietzsche e l'eterno ritorno*, Roma-Bari, 1982.

GIUSSO, L., *Nietzsche*, Nápoles, 1936, 2a. ed., Milán, 1942.

JASPERS, K., *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seins Philosophierens*, Berlín, 1936; 3a. ed., *ibid.*, 1950.

HEINTEL, E., *Nietzsches «System» in seinen Grundbegriffen*, Leipzig, 1939.

PACI, E., *Nietzsche*, antología con amplia introd., Milán, 1940.

BRINTON, C., *Nietzsche*, Cambridge (Mass.), 1941; nueva ed., Nueva York, 1965.

MORGAN, G. A., *What Nietzsche means, ibid.*, 1941; nueva ed., Nueva York, 1965.

COPLESTON, F., *F. Nietzsche Philosopher of Culture*, Londres, 1942.

KAUFMANN, W., *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton, 1950; nueva ed., Nueva York, 1968 (trad. it., Florencia, 1974).

HEIMSOETH, H., *Metaphysiche Voraussetzungen und Antriebe in Nietzsches Immoralismus*, Wiesbaden, 1955.

SCHLECHTA, K., *Der Fall Nietzsche*, Munich, 1958.

WOLFF., H. M., *Nietzsche. Der Weg zum Nichts*, Berna, 1956 (trad. it., Bolonia, 1975).

FINK, E., *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart, 1960 (trad. it., Padua, 1973; trad. esp., Alianza, Madrid, 1966).

HEIDEGGER, M., *Nietzsche*, 2 vols., Pfullingen, 1961.

HEFTRICH, E., *Nietzsches Philosophie. Identität von Welt und Nichts*, Frankfurt, 1962.
ULMER, K., *Nietzsche. Einheit und Sinn seines Werkes*, Berna, 1962.
SCHLECHTA, K., y ANDERS, A., *Nietzsche*, Stuttgart, 1962.
DELEUZE, G., *Nietzsche et la philosophie*, París, 1962 (trad. it., Florencia, 1978).
DANTO, A. C., *Nietzsche als Philosopher*, Nueva York, 1965.
MOREL, G., *Nietzsche. Introduction à une première lecture*, 3 vols., París, 1971.
HOLLINGDALE, R. J., *Nietzsche*, Londres, 1973.
BARONI, C., *Ce que Nietzsche a vraiment dit*, París, 1975.
MONTINARI, M., *Che cosa ha veramente detto Nietzsche*, Roma, 1975.
CHAIX-RUY, J., *Pour connaître la pensée de Nietzsche*, París, 1977.

Véanse además escritos de varios autores en las siguientes colecciones:

Número dedicado a Nietzsche de la «Revue internationale de Philosophie», núm. 67 (1964, 1).
Nietzsche, actas del VII coloquio filosófico internacional de Royaumont (julio de 1964), París, 1967.
Número dedicado a Nietzsche de la «Revue philosophique de la France et de l'Etranger», núm. 96 (1971, 3).
Nietzsche aujourd'hui?, actas del coloquio internacional de Cérisy-La-Salle (julio de 1972), París, 1973.
El caso Nietzsche, Cremona, 1973.
Número dedicado a Nietzsche de la revista «Nuova Corrente», núms. 68-69 (1979).
Nietzsche, a cargo de J. Salaquarda, Darmstadt, 1980.
Amicizie stellari, a cargo de A. Marini, Milán, 1982.
Nietzsche: verità-interpretazione, actas del coloquio de Rapallo (diciembre de 1982), Génova, 1983.

B)

RIEHL, A., *F. Nietzsche. Der Künstler und der Denker*, Stuttgart, 1897 (trad. it., Palermo, 1911).
ZIEGLER, Th., *F. Nietzsche*, Berlín, 1900.
LASSERRE, P., *La morale de Nietzsche*, París, 1902.
VAIHINGER, H., *Nietzsche als Philosoph*, Berlín, 1902.

RENSI, G., *Studi e note*, Milán, 1903.
—, *L'immoralismo di F. Nietzsche*, en «Rivista ligure», 1906, núm. 5, pp. 287-322.
SESTOV, L., *Tolstoi und Nietzsche* (ed. rusa, Petroburgo, 1907), Colonia, 1923.
—, *La filosofia della tragedia: Dostoevskij e Nietzsche* (ed. rusa, Petroburgo, 1909), trad. it., Nápoles, 1950.
GRÜTZMACHER, R. H., *Nietzsche*, Leipzig, 1910 (nueva ed., *ibid.*, 1939).
DE PALLARÈS, V., *Le crépuscule d'un idole: Nietzsche, nietzschéisme, niezschéens*, París, 1910.
CROCE, B., *Saggio sullo Hegel, seguito da altri scritti di storia della filosofia*, Bari, 1913.
RICKERT, H., *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*, Tubinga, 1920.
DEL NEGRO, W., *Die Rolle der Fiktionen in der Erkenntnistheorie Nietzsches*, Munich, 1923.
HIRSCH, M., *F. Nietzsche, der Philosoph der abendländischen Kultur*, Stuttgart, 1924.
VON BALTHASAR, H. U., *Apokalypse der deutschen Seele*, 3 vols., Leipzig, 1936-1939 (el vol. II se títula: *Im Zeichen Nietzsches*).
DELLA VOLPE, G., *Crisi critica dell'estetica romantica e altri saggi*, Mesina, 1941; 2a. ed., Roma, 1963.
BATAILLE, G., *Somme athéologique. III: Sur Nietzsche*, París, 1945 (trad. it., Milán, 1970).
WEBER, A., *Abschied von der bisherigen Geschichte. Ueberwindung des Nihilismus*, Berna, 1946 (de Nietzsche se habla en las pp. 144-208).
GIESZ, L., *Nietzsche. Existenzialismus und Wille zur Macht*, Stuttgart, 1950.
LANDMANN, M., *Geist und Leben. Varia nietzscheana*, Bonn, 1951.
LUKÁCS, G., *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlín, 1954 (trad. it., Turín, 1959).
MIRRI, E., *La metafisica nel Nietzsche*, Bolonia, 1961.
BARTUSCHAT, W., *Nietzsche. Selbstsein und Negativität*, Tesis, Heidelberg, 1964.
DE FEO, N. M., *Analitica e dialettica in Nietzsche*, Bari, 1965.
GRANIER, J., *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, París, 1966.

PÜTZ, P., *F. Nietzsche*, Stuttgart, 1967.

PURKHART, W., *Metaphysische Perspektiven im Denken F. Nietzsches*, Viena, 1967.

VATTIMO, G., *Ipotesi su Nietzsche*, Turín, 1967.

HABERMAS, J. *Nachwort* en el vol.: *F. Nietzsche, Erkenntnistheoretische Schriften*, Frankfurt, 1968 (trad. it. en el vol. *Cultura e critica*, Turín, 1980).

VOLKMANN-SCHLUCK, K. H., *Interpretationen zur Philosophie Nietzsches, ibid.*, 1968.

KLOSSOWSKI, P., *Nietzsche et le cercle vicieux*, París, 1969 (trad. it., Milán, 1981).

REY, J. M., *L'enjeu des signes. Lecture de Nietzsche*, París, 1971.

FOUCAULT, M., *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, en el vol. de V. Autores, *Hommage à J. Hyppolite*, París, 1971.

ROHRMOSER, G., *Nietzsche und das Ende der Emanzipation*, Friburgo de B., 1971.

MÜLLER-LAUTER, W., *Nietzsche: seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, Berlín, 1971.

PAUTRAT, B., *Versions du soleil*, París, 1971.

KOFMAN, S., *Nietzsche et la métaphore, ibid.*, 1972.

GREINER, B., *F. Nietzsche: Versuch und Versuchung in seine Aphorismen*, Munich, 1972.

KREMER-MARIETTI, A., *L'homme et ses labyrinthes. Essai sur F. Nietzsche*, París, 1972.

VATTIMO, G., *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Milán, 1974.

COLLI, G., *Dopo Nietzsche, ibid.*, 1974.

GUERIN, M., *Nietzsche, Socrate héroique*, París, 1975.

DJURIC, M., *Die geschichtliche Erfahrung des Nihilismus*, en «Wiener Jahrbuch f. Philosophie», 8 (1975), pp. 212-249.

JÄHNIG, D., *Welt-Geschichte: Kunst-Geschichte*, Colonia, 1975 (ensayos sobre Nietzsche en las pp. 68-196).

DERRIDA, J., *Éperons. Les styles de Nietzsche*, Venecia, 1976.

RUPP, G., *Rhetorische Strukturen und kommunikative Determinanz. Studien zur Textkonstitution des philosophischen Diskurses im Werk F. Nietzsches*, Berna-Frankfurt, 1976.

MAGNUS, B., *Nietzsche's Existential Imperative*, Bloomington (Ind.), 1978.

Masini, F., *Lo scriba del caos. Interpretazione di Nietzsche*, Bolonia, 1978.
Margreiter, R., *Ontologie und Gottesfrage bei Nietzsche*, Meisenheim/Glan, 1978.
Bouda, R., *Kulturkritik und Utopie beim frühen Nietzsche*, Frankfurt-Berna, 1980.
Kaulbach, F., *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*, Colonia-Viena, 1980.
Vattimo, G., *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*, Milán, 1981.
Figl, J., *Interpretation als philosophisches Prinzip. F. Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlass*, Berlín - Nueva York, 1982.
Mazzarella, E., *Nietzsche e la storia. Storicità e ontologia della vita*, Nápoles, 1983.
Vitiello, V., *Utopia del nichilismo. Tra Nietzsche e Heidegger*, *ibid.*, 1983.

C) Para un planteamiento de la «fortuna» de Nietzsche en varios ámbitos lingüísticos o en determinados períodos véase:

Bianquis, G., *Nietzsche en France*, París, 1929.
Von Petzold, G., *Nietzsche in englisch-amerikanischer Beurteilung bis zum Ausgang des Weltkrieges*, en «Anglia» (Halle), 1929 (53), pp. 134-218.
Deesz, G., *Die Entwicklung des Nietzsche-Bildes in Deutschland*, Diss., Bonn, 1933.
Lengyel, B., *Nietzsches ungarische Nachwelt*, en «Jahrbuch des deutschen Instituts der Universität Budapest», 1939 (5), pp. 457-541.
Marcuse, L., *Nietzsche in America*, en «South Atlantic Quarterly», 1951 (50), pp. 330-339.
Rusker, U., *Nietzsche in der Hispania*, Munich-Berna, 1962.
Sobejano, G., *Nietzsche en España*, Madrid, 1967.
Ries, W., *Grundzüge des Nietzsche-Verständnisses in der Deutung seiner Philosophie. Zur Geschichte der Nietzsche-Literatur in Deutschland (1932-1963)*, Tesis doctoral, Heidelberg, 1967.
Boudot, P., *Nietzsche et l'au-delà de la crise. Nietzsche et les ecrivains français de 1930 à 1960*, París, 1970.

TRACHTER, D. S., *Nietzsohe in England, 1890-1914. The Growth of a Reputation*, Toronto, 1970.
STRONG, B., *Images of Nietzsche in America, 1900-1970*, en «South Atlantic Quarterly», otoño, 1971, páginas 575-594.
KRUMMEL, R. F., *Nietzsche un der deutsche Geist. Ausbreitung und Wirkung des Nietzsche Werkes im deutschen Sprachtum bis zum Todesjahr des Philosophen*, Berlín-Nueva York, 1974; un segundo volumen, referente a 1901-1918, ha aparecido, *ibid.*, en 1983.
STEFANI, M. A., *Nietzsche in Italia. Rassegna bibliografica, 1893-1970, Asís-Roma*, 1975.
BRANDL, H., *Persönlichkeitsidealismus und Willenskult. Aspekte der Nietzsohe-Rezeption in Schweden*, Heidelberg, 1977.
MICHELINI, G., *Nietzsche nell'Italia di D'Annunzio*, Palermo, 1978.
DAVIS, R. D., *Nietzsche in Russia. A preliminary bibliography*, en «Germano-slavica» (Waterloo, Canadá), 1977 (2), núm. 3, pp. 201-220.
KISS, E., *Über die ungarische Wirkung F. Nietzsches bis 1918-1919*, en «Annales Universitatis Scientiarum Budapestinensis de Rolando Eötvös nominatae», 1978 (2), pp. 137-151.
GABEL, G., *F. Nietzsche. Leben und Werk im Spiegel westeuropäische Hochschulschriften. Eine Bibliographie*, Hamburgo, 1978.

Deben verse además:

LICHTENBERGER, H., *La philosophie de Nietzsche*, París, 1898.
ZOCCOLI, E., *F. Nietzsche, la filosofia religiosa - la morale, l'estetica*, Módena, 1898.
BRANDES, G., *En Afhandling em aristokratisk radikalisme*, Conpenhague, 1899.
DE GAULTIER, J., *De Kant à Nietzsche*, París, 1900.
RICHTER, R., *F. Nietzsche. Sein Leben und sein Werk. 15 Vorlesungen gehalten an der Universität Leipzig*, Leipzig, 1903.
ORESTANO, F., *Le idee fondamentali di F. Nietzsche nel loro progressivo svolgimento. Esposizione e critica*, Palermo, 1903.

WILLY, R., *F. Nietzsche. Eine Gesamtschilderung*, Zurich, 1904.
SEILLIÈRE, E., *La philosophie de l'impérialisme*, vol. II: *Apollon ou Dionysos. Étude critique sur F. Nietzsche et l'utilitarisme impérialiste*, París, 1905.
PAPINI, G., *Il crepuscolo dei filosofi*, Milán, 1906.
MENCKEN, H. L., *The Philosophy of Nietzsche*, Boston, 1908 (nueva ed., Port Washington [N. Y.], 1967).
MUSSOLINI, B., *La filosofia della forza*, en «Pensiero romagnolo», otoño, 1908.
BORGESE, G. A., *G. d'Annunzio*, Nápoles, 1909.
MEYER, R. M., *Nietzsche. Sein Leben und seine Werke*, Munich, 1910.
CHATTERTON-HILL, G., *The Philosophy of Nietzsche*, Londres, 1913.
HAMMER, W., *Nietzsches Metaphysik*, Leipzig, 1914.
SALTER, W., *Nietzsche The Thinker*, Nueva York, 1917.
MUCKLE, F., *F. Nietzsche und der Zusammenbruch der Kultur*, Munich, 1921.
GUNDOLF, E., y HILDEBRANDT, K. *Nietzsche als Richter unserer Zeit*, Breslau, 1923.
BUBNOFF, N., *F. Nietzsches Kulturphilosophie und Umwertungslehre*, Leipzig, 1924.
CASTIGLIONI, M., *Il poema eroico di F. Nietzsche*, Turín, 1924.
HILDEBRANDT, K., *Wagner und Nietzsche. Ihre Kampf gegen das 19. Jahrhundert*, Breslau, 1924.
ZWEIG, S., *Die Baumeister der Welt*, vol. II: *Der Kampf mit dem Dämon. Hölderlin, Kleist, Nietzsche*, Leipzig, 1925 (trad. it., Milán, 1938).
LESSING, Th., *Nietzsche*, Berlín, 1925.
DE GAULTIER, J., *Les maîtres de la pensée antichrétienne: Nietzsche*, París, 1926.
VETTER, A., *Nietzsche*, Munich, 1926.
LANDRY, H., *F. Nietzsche*, Berlín, 1931.
MAULNIER, T., *Nietzsche*, París, 1933.
HILDEBRANDT, K., *Ueber Deutung und Einordnung von Nietzsches «System»*, en «Kant-Studien», 1936, pp. 221-293.
LEFEBVRE, H., *Nietzsche*, París, 1939 (antología con amplia introducción).
CRESSON, A., *Nietzsche, sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie*, París, 1942.

ENGELKE, K., *Die metaphysischen Grundlagen in Nietzsches Werk*, Würzburg, 1942.
BARTH, H., *Wahrheit und Ideologie*, Zurich, 1945 (pp. 207-283: «Nietzsches Philosophie als Kunst des Misstrauens»).
FLAKE, O., *Nietzsche. Rückblick auf seine Philosophie*, Baden-Baden, 1946.
WEYMANN-WEYHE, W., *Die Entscheidung des Menschen. Nietzsche als geschichtliche Wirklichkeit*, Friburgo de B., 1948.
MANN, Th., *Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung*, Berlín, 1948 (incluido también en el vol. *Neue Studien*, Estocolmo, Berlín, 1948; trad. it. en el vol. *Nobiltà dello spirito*, Milán, 1953; el ensayo se ha vuelto a publicar en 1980 con los ensayos sobre Schopenhauer y Freud).
LAVRIN, J., *Nietzsche. An Approach*, Londres, 1948.
JÜNGER, F. G., *Nietzsche*, Frankfurt, 1949.
CAMUS, A., *L'homme revolté*, París, 1951 [hay traducción castellana].
HELLER, E., *The Disinherited Mind*, Londres, 1952 (trad. it., Milán, 1965).
HOLZ, H. H., *Die abentuerliche Rebellion. Bürgerliche Protestbewegungen Stirner, Nietzsche, Sartre, Marcuse*, Darmstadt-Neuwied, 1976.
HELLER, P., *Probleme der Zivilisation. Versuche über Goethe, Th. Mann, Nietzsche und Freud*, Bonn, 1978.
SINI, C., *Semiotica e filosofia. Segno e linguaggio in Peirce, Nietzsche, Heidegger, Foucault*, Milán, 1978.
STELTZER, S., *Der Zug der Zeit. Nietzsches Versuch der Philosophie*, Meisenheim, 1979.
MARCEL, G., *Nietzsche: l'homme devant la mort de Dieu* (inédito), en *G. Marcel et la pensée allemande*, París, 1979, pp. 9-24.
THIEL, M., *Nietzsche: ein analytischer Aufabu seiner Denkstruktur*, Heidelberg, 1980.
COLLI, G., *Scritti su Nietzsche*, Milán, 1980.
AA. VV., *Crucialità del tempo. Saggi sulla concezione nietzschiana del tempo* (a cargo de M. Cacciari), Nápoles, 1980.
MONTINARI, M., *Su Nietzsche*, Roma, 1982.

SCHELLWIEN, R., *Max Stirner und Nietzsche. Erscheinungen des modernen Geistes, und das Wesen des Menschen*, Leipzig, 1892.

KREIBIG (Laurentius), J. C., *Krapotkins Morallehre und deren Beziehung zu Nietzsche*, Dresde, 1896.

FALKENFELD, M., *Marx und Nietzsche*, Leipzig, 1899.

OUDINOT, G., *T. Carlyle et F. Nietzsche*, en «Mercure de France», 1899, núm. 31, pp. 622-646.

SELLE, C. F., *Die Philosophie der Weltmacht* (sobre Spencer y Nietzsche), Leipzig, 1902.

FOUILLÉE, A., *Nietzsche et l'immoralisme*, París, 1902.

DERNOSCHEK, G. A., *Das Problem des egoistischen Perfektionismus in der Ethik Spinozas und Nietzsches*, Leipzig, 1905.

CAUSSY, F., *La théorie des sacrifices d'après Nietzsche et J. de Maistre*, en «Mercure de France», 1906, núm. 59, pp. 344-366.

SIMMEL, G., *Schopenhauer und Nietzsche*, Leipzig, 1907 (trad. it., Turín, 1923).

BERTHELOT, R., *Evolutionnisme et platonisme*, París, 1908 (pp. 88-138: la idea de vida en Guyau, Nietzsche y Bergson).

SCHIEDT, R. C., *E. Haëckel and F. Nietzsche*, en «Reformed Church Review», 1908 (12), pp. 29-47 y 213-233.

EWALD, O., *Darwin und Nietzsche*, en «Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik», 1909, suplemento 1, pp. 159-179.

JACKH, E., *F. Nietzsche und D. F. Strauss*, en «Patria», Berlín, 1909, pp. 210-247.

ALLEN, G., *Self-Assertion in Nietzsche and Self-Surrender in Boehme: a Contrast and an Identity*, en «Hibbert Journal», 1909-1910, pp. 411-427.

BAUMGARTNER, O., *Hölderlin und Nietzsches Zarathustra*, en «Wissen und Leben», Zurich, 1911, pp. 853-863.

BERTHELOT, R., *Un romantisme utilitaire. Étude sur le mouvement pragmatiste*, París, 1911 (con páginas sobre Nietzsche y Peirce y Nietzsche y Poincaré).

FISCHER, O., *Nietzsche und Kleist*, en «Neue Jahrbücher für das klassische Altertum. Geschichte und deutsche Literatur», 1911, pp. 506-519.

MUELLER-FREIENFELS, R., *Nietzsche und der Pragmatismus*,

en «Archiv für Geschichte der Philosophie», 1913, páginas 339-358.

BAUER, H., *Pascal et Nietzsche*, en «La revue germanique», 1914 (10), pp. 1-51.

SODEUR, G., *Kierkegaard und Nietzsche*, Tubinga, 1914.

ZIEGLER, Th., *Menschen und Probleme*, Berlín, 1914 (contiene ensayos sobre Nietzsche y Hölderlin y sobre Nietzsche y Sócrates).

BAUCH, B., *F. Nietzsche un der deutsche Idealismus*, en «Der Panther», 1917 (5), pp. 496-519.

BERTRAM, E., *Nietzsches Goethebild*, en «Festschrift B. Litzmann», Bonn, 1920, pp. 318-361.

LUDWIG, A., *Nietzsche und Shakespeare*, en «Jahrbuch der deutschen Shakespeare-Gesellschaft», 1920, pp. 24-57.

CAFFI, E., *Nietzsches Stellung zu Macchiavellis Lehre*, Viena, 1921.

DIETRICH, A., *Marx' und Nietzsches Bedeutung für die deutsche Philosophie der Gegenwart*, en «Die Dioskuren», 1922, pp. 338-380.

GABETTI, G., *Nietzsche e Leopardi*, en «Il convegno», 1923, pp. 441-461 y 513-531, y 1924, pp. 5-30.

LIEBMANN, W., *Nietzsche für und gegen Vaihinger. Die Rolle der Fiktionen in der Erkenntnistheorie F. Nietzsches*, Munich, 1923.

JACOB, G., *Th. Mann und Nietzsche. Zum Probleme der Decadence*, Munich, 1926.

LÖWITH, K., *Nietzsche im Lichte der Philosophie von L. Klages*, en «Reichls philosophischer Almanach», Darmstadt, 1927, pp. 285-348.

HASSE, H., *Vorstufen der Lehre Nietzsches von der ewigen Wiederkunft bei Schopenhauer*, en «Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft», 1929 (16), pp. 45-56.

LANGER, N., *Das Problem der Romankit bei Nietzsche*, Münster, 1929.

DEPENHEUER, K., *Nietzsche-Maeterlinck. Ein Beitrag zum Problem des Individualismus*, Krefeld, 1930.

REHM, W., *J. Burckhardt*, Leipzig, 1930 (la relación Nietzsche-Burckhardt se trata en las pp. 172-200).

JANKELEVITCH, S., *L'unique et le surhomme, le problème de la personnalité chez Stirner et chez Nietzsche*, en «Revue d'Allemagne», 1931, pp. 27-40 y 216-243.

LITT, Th., *Nietzsche und die Philosophie des Lebens*, en «Handbuch der Philosophie», Munich, 1931.

SPENCER, M., *Spinoza and Nietzsche: a Comparison*, en «Monist», 1931, pp. 67-90.
BERNING, A. H., *Ringen um die Idee. Nietzsche, Hölderlin und Karoline von Günderode*, en «Das Wort in der Zeit», 1933 (1), núm. 5, pp. 1-12.
DRAIN, H., *Nietzsche et Gide*, París, 1933.
LÖWITH, K., *Kierkegaard und Nietzsche oder philosophische und theologische Ueberwindung des Nihilismus*, Frankfurt del M., 1933.
BRODERSEN, A., JABLONSKI, W., *Herder und Nietzsche oder die philosophische Einheit des Goethejahrhunderts*, en «Skrifter. Norske videnskabers selskab», Trondhjem, 1934, núm. 10, pp. 1-45.
FAIRLY, B., *Nietzsche and Goethe*, en «Bulletin of the John Rylands Library», 1934 (18), pp. 298-314.
GURLITT, W., *Von F. Nietzsche zu R. Steiner*, en «Anthroposophie», Stuttgart, 1934 (16), pp. 237-248.
ROSENGARTEN, W., *Nietzsche und George, ihre Sendung und ihr Menschtum*, Leipzig, 1934.
BERNHART, J., *Meister Eckhart und Nietzsche. Ein Vergleich für die Gegenwart*, Berlín, 1935.
KEIN, O., *Das Apollinische und das Dionysische bei Nietzsche und Schelling*, Berlín, 1935.
DEHN, F., *Rilke und Nietzsche*, en «Dichtum und Volkstum», 1936 (37), pp. 1-22.
LÖWITH, K., *J. Burckhardt*, Lucerna, 1936 (la relación Nietzsche-Burckhardt se trata en las pp. 11-61).
PRZYWARA, E., *T. von Aquin, I. von Loyola, F. Nietzsche*, en «Zeitschrift für Askese und Mystik», 1936 (11), Innsbruck, pp. 257-295.
PLATZ, H., *Nietzsche und Bourget*, en «Neuphilologische Monatsschrift», 1937 (8), pp. 177-186.
ACKERMANN, O., *Kant im Urteil Nietzsches*, Tubinga. 1939.
JOLIVET, H., *Strindberg et Nietzsche*, en «Revue de la littérature comparée», 1939 (19), pp. 390-406.
SCHUBART, W., *Dostojewski und Nietzsche. Symbolik ihres Lebens*, Lucerna, 1939.
HULTSCH, G., *F. Nietzsche und Luther*, Gütersloh, 1940.
KUEHNEMUND, R., *Faust and Zarathustra in our Time*, en «Germanic Review», Nueva York, 1940 (15), pp. 116-136.
WEBER-COLONIUS, E., *Nietzsche und Plotin. Versuch einer Vergleichs*, Kassel, 1941.

HEYSE, H., *Kant und Nietzsche*, en «Kant-Studien», 1942-1943 (42), pp. 3-27.

BENTLEY, E. R., *A Century of Hero-Worship: a Study of the Idea of Heroism in Carlyle and Nietzsche with Notes on other Hero-Worshippers of modern Times*, Filadelfia Nueva York, 1944.

ABEGG, E., *Nietzsches Zarathustra und der Prophet des alten Iran*, en las actas de las conferencias pronunciadas en Ginebra con ocasión del centenario del nacimiento de Nietzsche (14 y 15 de octubre de 1944), Zurich, 1945, pp. 64-82.

ALER, J. M., *Im Spiegel der Form. S. George und Nietzsche*, Amsterdam, 1947.

STRUVE, W., *Die neuzeitliche Philosophie als Metaphysik der Subjektivität. Kierkegaard und Nietzsche*, Friburgo de B., 1949.

KAMERBEEK, J., *Dilthey versus Nietzsche*, en «Studia philosophica», Basilea, 1950 (10), pp. 52-84.

MAILLET, A.-ROESCHL, H., *Blake et Nietzsche*, en *Nietzsche (1844-1900): études et témoignages du cinquentenaire*, París, 1950, pp. 143-171.

BONIFAZI, C., *Christendom attacked: a Comparison of Kierkegaard and Nietzsche*, Londres, 1953.

STEINACKER, E., *Nietzsche und Péguy*, en «Der Brenner», Innsbruck, 1954 (18), pp. 225-234.

BRANDT, R., *Freud and Nietzsche: a Comparison*, en «Revue de l'Université d'Ottawa», 1955 (25), pp. 225-234.

KAUFMANN, W., *Nietzsche and Rilke*, en «Kenyon Review», 1955 (17), pp. 1-22.

VIRTANEN, R., *Nietzsche and Corneille*, en «Symposium», 1957, pp. 225-239.

HUBBARD, S., *Nietzsche und Emerson*, Basilea, 1958.

CORDLE, T., *Malraux and Nietzsche's «Geburt der Tragödie»*, en «Bucknell Review», 1959 (8), pp. 89-104.

BEERLING, R. F., *Hegel und Nietzsche*, en «Hegel-Studien», I, 1961, pp. 229-246.

GAEDE, E., *Nietzsche et Valéry*, París, 1962.

MOELLER, J., *Nietzsche und die Metaphysik. Zu Heideggers Nietzscheinterpretation*, en «Tübinger theologische Quartalschrift», 1962 (142), pp. 283-310.

PUETZ, H. P., *Kunst und Künstlerexistenz bei Nietzsche und Thomas Mann*, Bonn, 1963.

BOASSON, Ch., *On the Social and Legal Philosophers' En-*

counter with Nietzsche, en «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophic», 1963, pp. 447-479.
STAVROU, C. N., *Whitman and Nietzsche. A Comparative Study of their Thought*, Chapel Hill, 1964.
HELLER, E., *The Artist's Journey into the Interior and Other Essays*, Nueva York, 1965 (los ensayos: *The Importance of Nietzsche* y *Wittgenstein and Nietzsche*).
SEIDLER, I., *Das Nietzschebild R. Musils*, en «Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte», 1965 (39), pp. 329-349.
HILLEBRAND, B., *Artistik und Auftrag. Zur Kunsttheorie von Benn und Nietzsche*, Munich, 1966.
ABENHEIMER, K. M., *Rilke and Nietzsche*, en «Philosophical Journal», 1967 (4), pp. 95-106.
ASPEL, P., *René Char et Nietzsche*, en «Liberté», Montreal 1968 (10), pp. 166-182.
BOEHM, R., *Husserl und Nietzsche*, en el vol. *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie*, La Haya, 1968.
DYCK, J. W., *Kleist and Nietzsche: Lebensplan and Lust-Motiv*, en «German Life and Letters», 1968 (21), pp. 189-203.
LA VALLEY, A. J., *Carlyle and the Idea of the Modern: Studies in Carlyle's Prophetic Literature and its Relation to Blake, Nietzsche, Marx and Others*, New Haven-Londres, 1968.
TOERNQVIST, E., *Nietzsche and O'Neill: a Study in Affinity*, en «Orbis litteratum», 1968 (23), pp. 97-126.
VAN DE VIELE, J., *Heidegger et Nietzsche*, en «Revue philosophique de Louvain», 1968 (66), pp. 435-486.
WHITE, J., *Ulysses: the Metaphysical Foundations and Grand Design*, en «Modern Fiction Studies», 1969 (15), pp. 27-34 (sobre la influencia ejercida por Nietzsche sobre Joyce).
BOUDOT, P., *Nietzsche et l'au-delà de la liberté*, París, 1970 (sobre Nietzsche y los escritores franceses entre 1930 y 1960).
DICKOPP, K. H., *Aspekte zum Verhältnis Nietzsche-Kant und ihre Bedeutung für die Interpretation des «Willen zur Macht»*, en «Kant-Studien», 1970 (61), pp. 97-111.
HEFRICH, E., «Nietzsche im Denken Heideggers», en *Durchblicke, M. Heidegger zum 80. Geburtstag*, Frankfurt del M., 1970, pp. 331-349.

SEITTER, W., *F. Grillparzer und F. Nietzsche*, en «Jahrbuch der Grillparzer-Gesellschaft», 1970 (3), pp. 87-107.
SONDAG, Y., *Nietzsche, Schopenhauer, l'ascetisme et la psychanalyse*, en «Revue de philosophie de la France et de l'étranger», 1971 (96), pp. 348-359.
GELLER, P., *Nietzsche, Peirce et le désaveau du sujet*, en «Annales publiées trimestrielment par l'Université de Toulouse - Le Mirail», 1972 (8), n. 3, pp. 95-110.
MEYER-WENDT, H. J., *Der frühe Hofmannsthal und die Gedankenwelt Nietzsches*, Heidelberg, 1973.
HOWEY, R. L., *Heidegger and Jaspers on Nietzsche*, La *Haya*, 1973.
SUSINI-COSTANTINI, H., *Gérard de Nerval, Fréderic Nietzsche. Une prophétie du Retour Eternel*, en «Cahiers internationaux de symbolisme», Ginebra, 1973, números 24-25, pp. 119-131.
MASAO, A., *Zen and Nietzsche*, en «The Eastern Buddhist», Kyoto, 1973 (6), núm. 2, pp. 14-32.
REBOUL, O., *Nietzsche critique de Kant*, París, 1974.
DIONNE, J. R., *Pascal et Nietzsche. Étude historique et comparée*, Nueva York, 1974.
GREEN, E. H., *Blueprints for Utopia. The political Ideas of Nietzsche and D. H. Lawrence*, en «Renaissance and Modern Studies», Nottingham, 1974 (18), pp. 141-161.
WURZER, W. S., *Nietzsche und Spinoza*, Meisenheim, 1975.
PENZO, G., *F. Nietzsche nell'interpretazione heideggeriana*, Bolonia, 1976.
MADERA, R., *Identità e feticismo. Forma di valore e critica del soggetto, Marx e Nietzsche*, Milán, 1977.
VATTIMO, G., *Nietzsche heute?*, en «Philosophische Rundschau», 1977 (24), pp. 67-91 (trad. it. en *Riscoprire Nietzsche*, al cuidado de A. Fallica, Palermo, 1980).
WEYEMBERGH, M., *F. Nietzsche et E. von Hartmann*, Bruselas, 1977.
CLAIR, A., *Enigme nietzschéenne et paradoxe kirkegaardien*, en «Revue de Théologie et de Philosophie», Lausanne, 1977, n. 3, pp. 196-221.
ROSENTHAL, B., *Die Idee des Absurden. F. Nietzsche und A. Camus*, Bonn, 1977.
AA. VV., *Nietzsche und die deutsche Literatur*, a cargo de B. Hillebrand, 2 vols., Tübingen, 1978.
DONADIO, S., *Nietzsche, H. James and the Artistic Will*, Londres - Nueva York - Oxford, 1978.

BEHLER, E., *Nietzsche's Challenge to Romantic Humanism*, en «Canadian Review of Comparate Literature», Edmonton, 1978 (5), núm. 1, pp. 30-52.
PIGA, F., *Il mito del superuomo in Nietzsche e D'Annunzio*, Florencia.
BLONDEL, E., *«Wohin?», «Wozu?»: ein Kulturproblem. Wahrheit und Leben bei Hume und Nietzsche*, en «Perspektiven der Philosophie», Amsterdam, 1980 (6), pp. 79-89.
ASSOUN, P. L., *Nietzsche et Freud*, París, 1980.
MARKET, O., *Fichte und Nietzsche*, en «Perspektiven der Philosophie», 1981 (7), pp. 119-131.
MISTRY, F., *Nietzsche und Buddhism. Prolegomenon in a Comparative Study*, Berlín - Nueva York, 1981.
STACK, G. J., *Nietzsche and Boscovich's Natural Philosophy*, en «Pacific Philosophical Quarterly», 1981 (62), pp. 69-87.
RECKERMANN, A., *Nietzsche und Pascal*, en «Philosophisches Jahrbuch», 1982 (89), pp. 325-346.
BOHLMANN, O., *Yeates and Nietzsche. An Exploration of Major Nietzschean Echoes in the Writings of W. B. Yeates*, Tatowa (N. J.), 1982.
BOLZ, N. W., *Tod des Subjekts. Die neuere französische Philosophie im Zeichen Nietzsches*, en «Zeitshrift für philosophische Forschung», 1982 (36), núm. 3, pp. 444-452.
RASCHEL, H., *Das Nietzsche-Bild im George-Kreis*, Berlín-Nueva York, 1983.

4. *Estudios sobre aspectos y problemas particulares*

a) *Nietzsche y los griegos:*

WIESENTHAL, M., *F. Nietzsche und die griechische Sophistik*, Heidelberg, 1904.
OEHLER, R., *F. Nietzsche und die Vorsokratiker*, Leipzig, 1904.
BAUER, H., *La conception de l'hellénisme dans Goethe et dans F. Nietzsche*, en «La revue germanique», 1908, páginas 365-413.
CIPRIANI, C., *Le dottrine amoraliste di F. Nietzsche e quelle dei sofisti*, Sassari, 1910.

NESTLE, W. VON, *Nietzsche und die griechische Philosophie,* en «Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur», 1912 (29), pp. 554-584.
KLUGMANN, N.-LATZARUS, B., *F. Nietzsche et la pensée grecque,* París, 1920.
HOWALD, E., *F. Nietzsche und die klassische Philologie,* Gotha, 1920.
GURLITT, L., *Die Erkenntnis des klassischen Altertums aus dem Geiste F. Nietzsches,* en el vol. *Den Manen F. Nietzsches,* preparado por M. Oehler, para el 75° aniversario de Elisabeth Förster-Nietzsche, Munich, 1921, pp. 57-80.
HAISER, F., *Im Anfang war der Streit. Nietzsches Zarathustra und die Weltanschauung des Altertum,* Munich, 1921.
NUESCH, E., *Nietsche et l'antiquité. Essai sur un idéal de civilisation,* París, 1925.
KNIGHT, A. H., *Some Aspects of the Life and Work of Nietzsche and particularly of his Connection with Greek Literature and Thought,* Nueva York, 1933.
—, *Nietzsche and Epicurean Philosophy,* en «Philosophy», 1933 (8), pp. 431-445.
REINHARDT, K., *Nietzsches Klage der Ariadne,* en «Die Antike», 1935 (11), pp. 85-109.
MIS, L., *De Nietzsche à H. von Hofmansthal,* en «La revue germanique», 1938, pp. 337-361 (la interpretación nietzscheana de la tragedia griega vista por H. von Hofmansthal y H. Bahr).
KERÉNYI, K., *Nietzsche und Ariadne,* en «Neue Schweizer Rundschau», 1944 (12), pp. 402-412.
SCHLECHTA, K., *Der junge Nietzsche und das klassische Altertum,* Mainz, 1948.
COULTER, J. A., *Nietzsche and Greek Studies,* en «Greek, Roman and Byzantine Studies», 1960 (3), pp. 46-51.
VOGT, E., *Nietzsche und der Wettkampf Homers,* en «Antike und Abenland», 1962 (11), pp. 103-113.
DUVAL, R., *Le point de départ de la pensée de Nietzsche: Nietzsche et le platonisme,* en «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 1969 (53), pp. 601-637.
Der Streit um Nietzsches «Geburt der Tragödie» (los escritos de E. Rohde, R. Wagner, U. von Wilamovitz-Moellendorf), recopilación de K. Gründer, Hildesheim, 1969

(trad. it., *La polemica sull'arte tragica*, preparada, con introducción, por F. Serpa, Florencia, 1972).
SCHMIDT, H. J., *Nietzsche und Sokrates. Philosophische Untersuchungen zu Nietzsches Sokratebild*, Meisenheim-Glan, 1969.
GOTH, J.,*Nietzsche und die Rhetorik*, Tubinga, 1970.
RAMNOUX, C., *Études présocratiques*, París, 1970.
DANNHAUSER, W. J., *Nietzsche's View of Socrates*, Ithaca (N. Y.), 1974.
AA. VV., *Studies in Nietzsche and the Classical Tradition* (a cargo de J. C. O'Flaherty), Chapel Hill (N. C.), 1976.
HOELSCHER, U., *Die Wiedergewinnung des antiken Bodens. Nietzsches Rückgriff auf Heraklit*, en «Neue Hefte für Philosophie», 1979, núms. 15-16, pp. 156-182.
GRANT, G. P., *Nietzsche and the Ancient Philosophy and Scholarship*, en «Dionysius», 1979 (3), pp. 5-16.
ESCOBAR, R., *Nietzsche e la filologia*, Milán, 1980.
SILK, M. S.-STERN, J. P., *Nietzsche on Tragedy*, Cambridge, 1981.

b) *Nietzsche y el cristianismo:*

KAFTAN, J., *Das Christentum und Nietzsches Herrenmoral*, Berlín, 1897.
—, *Aus der Werkstatt des Uebermenschen*, en «Deutsche Rundschau», 32 (1905), pp. 90-110 y 237-260.
JACOBI, J., *The Nietzschean Ideal and the Christian Ideal. Superman and Saint*, en «American Catholic Quarterly», 1916 (julio), pp. 463-491.
FIGGIS, J. N., *The Will to Freedom, or the Gospel of Nietzsche and the Gospel of Christ*, Nueva York, 1917.
DE LUBAC, H., *Le drame de l'humanisme athée*, París, 1933.
KOEHLER, G., *Nietzsche und der Katholizismus*, Fulda, 1937.
WENZEL, F., *Das Paulus-Bild bei Nietzsche*, Breslau, 1937.
HAUFF, R. VON, *Nietzsches Stellung zur christlichen Demut, Tubinga*, 1939.
DIBELIUS, M., *Der «psychologische Typus des Erlösers» bei Nietzsche*, en «Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte», 1944 (22), pp. 61-91.

JASPERS, K., *Nietzsche und das Christentum*, Hameln, 1946, Munich, 1952.[2]
BURI, F., *Kreuz und Ring. Die Kreuzestheologie des jungen Luther und die Lehre von der ewigen Wiederkunft in Nietzsches «Zarathustra»*, Berna.
THOMPSON, R., *Nietzsche and Christian Ethics*, Nueva York, 1952.
LOTZ, J. B., *Zwischen Seligkeit und Verdamnis*, Frankfurt del M., 1953.
BENZ, E., *Nietzsches Ideen zur Geschichte des Christentums*, Leiden, 1956.
GRAU, G.-G., *Christlicher Glaube und intellektuelle Redlichkeit. Eine religionsphilosophische Studie über Nietzsche*, Frankfurt del M., 1958.
WELTE, B., *Nietzsches Atheismus und das Christentum*, Darmstadt, 1958.
BISER, E., *«Gott isttot». Nietzsches Destruktion des christlichen Bewusstsein*, Munich, 1962.
WEIN, H., *Positives Antichristentum. Nietzsches Christusbild im Brennpunkt nachchristlicher Antropologie*, La Haya, 1962 (muy importante incluso como punto de vista general sobre el pensamiento de Nietzsche).
VOLLMER, H., *Nietzsches Zarathustra und die Bibel*, Hamburgo, 1963.
PICHT, G., *Schuld und religiöse Erfahrung*, Friburgo de B., 1968 (el ensayo *Zum Problem der «Genealogie der Moral» bei Nietzsche*, en las pp. 39-60).
GILSON, E., *The Idea of God and the Difficulties of Atheism*, en «Philosophy Today», 1969 (13), páginas 174-205.
KAEMPFERT, M., *Säkularisation und neue Heiligkeit. Religiöse und religionsbezogene Sprache bei F. Nietzsche*, Berlín, 1971.
VALADIER, P., *Nietzsche et la critique du christianisme*, París, 1974.
PFEIL, H., *Von Christus zu Dionysos. Nietzsches religiöse Entwicklung*, Meisenheim, 1975.
LAURET, B., *Schulderfahrung und Gottesfrage bei Nietzsche und Freud*, Munich, 1977.
GOEDERT, G., *Nietzsche critique des valeurs chrétiennes: souffrance et compassion*, París, 1977.
VALADIER, P., *Jésus-Christ ou Dionysos. La foi chrétienne en confrontation avec Nietzsche*, París, 1979.

Nietzsche e l'umanesimo cristiano, número monográfico de la revista «Aquinas», 1979 (22), núm. 3.
BLONDEL, E., *Nietzsche: le cinquième Evangile?*, París, 1980.
—, *«Götzen aushorchen». Versuch einer Genealogie der Genealogie. Nietzsches philosophisches Apriori und die christliche Kritik des Christentums*, en «Perspektiven der Philosophie», 1981 (7), pp. 51-72.

c) *La estética:*

ZEITLER, J., *Nietzsches Aesthetik*, Leipzig, 1900.
LASSERRE, P., *Les idées de Nietzsche sur la musique: la période wagnerienne 1871-1876*, París, 1905.
SEILLIÈRE, E., *Les idées de Nietzsche sur la musique*, París, 1910.
FILSER, B., *Die Aesthetik Nietzsches in der «Geburt der Tragödie»*, Passau, 1917.
STEIN, W., *Nietzsche und die bildende Kunst*, Berlín, 1925.
BAUGH, H., *Nietzsche and the Music*, en «Musical Quarterly», 1926 (12), pp. 238-247.
CYSARZ, H., *Von Schiller zu Nietzsche*, Halle, 1928.
GUERSTER, E., *Nietzsche und die Musik*, Munich, 1929.
TOEPFER, H., *Deutung und Wertung der Kunst bei Schopenhauer und Nietzsche*, Dresde, 1933.
BESSER, K., *Die Problematik der aphoristischen Form bei Lichtenberg, Fr. Schlegel, Novalis und Nietzsche. Ein Beïtrag zur Psychologie des geistigen Schaffens*, Berlín, 1955.
DIEM, G., *Das Wesen der Kunst im Denken Nietzsches*, Schorndorf bei Stuttgart, 1954.
GONZALES Y REYERO, A., *L'arte nel pensiero di F. Nietzche*, en «Annali della Facoltà di Littere e Filosofia dell'Università di Napoli», 5, 1955, pp. 233-259.
GRLIC, D., *L'antiesthétisme de F. Nietzsche*, en «Praxis», 2 (1966), pp. 338-420.
SOJCHER, J., *La question et le sens. Esthétique de Nietzsche*, París, 1972 (antología con amplia introducción).
LAMBERT, B., *Les grandes théories. Nietzsche et le théâtre*, en «Littérature», París, 1973, núm. 9, pp. 3-30.
VATTIMO, G., *Arte e identità. Sull'attualità dell'estetica di*

Nietzsche, en «Revue internationale de Philosophie», Bruselas, 1974 (28), pp. 353-390.
BONNHOLDT-THOMSEN, A., *Nietzsches «Also sprach Zarathustra» als literarisches Phänomen. Eine Revision*, Frankfurt del M., 1974.
BRAEUTIGAM, B. *Reflexion des Schönen, schöne Reflexion. Ueberlegungen zur Prosa aesthestischer Theorie: Hamann, Nietzsche, Adorno*, Bonn, 1975.
REMMERT, G., *Leiberleben als Ursprung der Kunst. Zur Aesthetik F. Nietzsches*, Bonn, 1976.
STERN, J. P., *A Study of Nietzsche*, Cambridge, 1979.
DEL CARO, A., *Dionysian Aesthetics. The Role of Destruction in Creation as reflected in the Life and Works of F. Nietzsche*, Frankfurt del M., Berna-Cirencester, 1981.

d) *Otros estudios especiales:*

GAEDE, U., *Schiller und Nietzsche als Verkünder der tragischen Kultur*, Berlín, 1908.
RIEDMAN, M., *Nietzsche als Psycholog*, Leipzig, 1911.
ROGERS, A., *Nietzsche and Democracy*, en «Philosophical Review», 1912 (21), pp. 32-50.
BERTRAND, L., *Nietzsche et la guerre*, en «Revue des deux mondes», 1914, pp. 727-745.
LEVENSTEIN, A., *Nietzsche im Urteil der Arbeiterklasse*, Leipzig, 1914.
GROEPER, R., *Nietzsche und der Krieg*, en «Die Tat», 1916 (8), vol., I, pp. 25-38.
BRUNST, G., *Une énigme: Nietzsche et la guerre*, en «Mercure de France», 1919, pp. 385-406.
CUNNINGHAM, G., *Nietzsche on Democracy*, en «Texas Review», 1919 (4), pp. 185-197.
SPINDLER, J., *Die Figar des Teufels in Nietzsches «Zarathustra» und in seinem «Ecce Homo» - Nietzsches Umkehr*, en «Preussische Jahrbücher», 1919 (177), pp. 54-77.
FOSTER, G., *Nietzsche and the Great War*, en «Sewanee Review», 1920 (28), pp. 139-151.
FOERSTER, G., *Machtwille und Maschinenwelt*, Postdam, 1930.
BECKER, O., *Nietzsches Beweis für seine Lehre von der ewigen Wiederkunft*, en «Blätter für deutsche Philosophie», 1936 (9), pp. 368-387.

HAEUPTNER, G., *Die Geschichtsansicht des jungen Nietzsche*, Stuttgart, 1936.
EGGERT-SCHROEDER, H., *Nietzsches Erlebnis des grossen Mittags*, en «Deutscher Almanach», 1937 (8), pp. 153-173.
FUERSTEHAL, A., *Maske und Scham bei Nietzsche. Ein Beitrag zur Psychologie seines Schaffens*, Basilea, 1940.
BOLLNOW, O. F., *Das Wesen der Stimmungen*, Frankfurt del M., 1941 (los ensayos: *Rausch und Seligkeit* y *Nietzches Lehre vom grossen Mittag*).
HILDEBRANDT, K., *Die Idee des Krieges bei Goethe, Hölderlin, Nietzsche*, en el vol. I de *Das Bild des Krieges im deutschen Denken*, preparado por A. Faust, Stuttgart, 1941, pp. 373-409.
SPENLÉ, J. E., *Nietzsche et le problème européen*, París, 1943.
NORBURN, R., *Strange Prophet: Nietzsche and the Meaning of History*, en «Church Quarterly Review», Londres, 1945 (139), pp. 177-203.
REVERDIN, H., *Nietzsche psychologue*, en las actas de las conferencias pronunciadas en Ginebra con ocasión del centenario del nacimiento, Zurich, 1945, pp. 83-105.
BRUNNGRABER, R., *Was zu kommen hat. Von Nietzsche zur Technokratie*, Viena, 1947.
RUDENSKY-BRIN, S. G., *Kollektivisches in der Philosophie Nietzsches*, Basilea, 1948.
SCHOECK, H., *Nietzsches Philosophie des «Menschlich-Allzumenschlichen»*, Tubinga, 1948.
CANTONI, R., *La figura del «Freigeist» nella filosofia di Nietzsche*, en «Archivio di Filosofia», 1953, núm. 2, pp. 209-240.
SCHLECHTA, K., *Nietzsches grosser Mittag*, Frankfurt a. M., 1954 (trad. it., Nápoles, 1981).
SONNS, S., *Das Gewissen in der Philosophie Nietzsches*, Winthertur, 1955.
ALLEMANN, B., *Ironie und Dichtung*, Pfullingen, 1956 (el capítulo dedicado a Nietzsche, pp. 98-118; trad. it., Milán, 1971, pp. 101-121).
STAMBAUGH, J., *Untersuchungen zum Problem der Zeit bei Nietzsche*, La Haya, 1959.
VOGEL, M., *Apollinisch und Dionysisch. Geschichte eines genialen Irrtums*, Ratisbona, 1966.
AREDNT, D., *Der Nihilismus: Ursprung und Geschichte im Spiegel der Forschungsliteratur seit 1945*, en «Deutsche

Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte», 1969 (43), pp. 344-366.

BULHOLF, I. N., *Apollos Wiederkehr. Eine Untersuchung der Rolle des Kreises in Nietzsches Denken über Geschichte und Zeit*, La Haya, 1969.

Politique de Nietzsche, textos seleccionados y presentados por R. J. Dupuy, París, 1969.

RAUB, M., *Die Einsamkeit Zarathustras. Eine Untersuchung des 4. Teils von. F. Nietzsches «Zarathustra»*, en «Zeitschrift für Religions-und Geistesgeschischte», 1969 (21), núm. 1, pp. 55-72.

SANDVOSS, E., *Hitler und Nietzsche*, Gottinga, 1969.

BUEB, B., *Nietzsches Kritik der praktischen Vernunft*, Stuttgart, 1970.

O'FLAHERTY, G. C., *Eros and Creativity in Nietzsche's «Birth of Tragedy»*, en el vol. *Studies in German Literature of the 19th and 20th Centuries*, Chapel Hill, 1970.

PHILONENKO, A., *Mélancholie et consolation chez Nietzsche*, en «Revue de métaphysique et de morale», 1971 (70), pp. 77-98.

STAMBAUGH, J., *Nietzsche's Thought of Eternal Return*, Baltimore, 1972.

ROETTGES, H., *Nietzsche und die Dialektik der Aufklärung*, Berlín, 1972.

BROSE, K., *Geschichtsphilosophische Strukturen im Werk Nietzsches*, Berna-Frankfurt del M., 1973.

FUNKE, M., *Ideologiekritik und ihre Ideologie bei Nietzsche*, Stuttgart-Bad Cannstadt, 1974.

HAMMER, F., *Leib und Geschlecht. Philosophische Perspektiven von Nietzsche bis Merleau-Ponty und phänomenologisch-systematischer Aufriss*, Bonn, 1974.

DAUER, D. W., *Nietzsche and the Concept of Time*, en el vol. de AA. VV., *The Study of Time* (Actas de la 2a. Conferencia de la Sociedad Internacional para el Estudio del tiempo), Berlín-Nueva York, 1975, pp. 81-97.

RODINGEN, H., *Aussage und Anweissung. Zwei Auslegungs- und Verständigongsmuster dargestellt an Texte von Leibnitz und Nietzsche*, Meisenheim, 1975.

SCHIPPERGES, H., *Am Leitfaden des Leibes. Zur Anthropologik und Therapeutik F. Nietzsches*, Stuttgart, 1975.

PARONIS, M., *«Also sprach Zarathustra»: die Ironie Nietzsches als Gestaltungsprinzip*, Bonn, 1976.

GRIMM, R. H., *Nietzsche's Theory of Knowledge*, Berlín-Nueva York, 1977.
BERTIN, G. M., *Nietzsche, l'inattuale idea pedagogica*, Florencia, 1977.
GOYARD-FABRE, S., *Nietzsche et la question politique*, París, 1977.
MALET, N., *L'homme et la femme dans la philosophie de Nietzsche*, en «Revue de métaphysique et de morale», 1977 (82), pp. 38-63.
CHASSARD, P., *Nietzsche. Finalisme et histoire*, París, 1977.
BALMER, H. P., *Freiheit statt Theologie. Ein Grundgedanke von Nietzsche*, Friburgo de B., 1977.
GIANAROLO, P., *Le rêve dans la pensée de Nietzsche*, en «Revue de l'Enseignement Philosophique», 1977-1978 (28), núm. 5, pp. 11-32.
ESCOBAR, R., *Nietzsche e la filosofia politica del XIX secolo*, Milán, 1978.
PUETZ, P., *Der Mythos bei Nietzsche*, en *Mythos und Mythologie in der Literatur des 19. Jahrhunderts*, a cargo de H. Koopmann, Frankfurt del M. 1979, pp. 251-262.
HENKE, D., *Gott und Grammatik. Nietzsches Kritik der Religion*, Pfullingen, 1981.
GERHARDT, W., *Zum Begriff der Macht bei Nietzsche*, en «Perspektiven der Philosophie», Amsterdam, 1981 (7), pp. 73-101.
MASINI, F., *Il divino come «seconda innocenza» in F. Nietzsche*, en «Paradigmi», 1983 (1), núm. 1, pp. 57-74.

e) *Comentarios:*

NAUMANN, G., *Zarathustra-Kommentar*, 4 vols., Leipzig, 1899-1901.
GRAMZOW, O., *Kurzer Kommentar zum Zarathustra*, Charlottenburg, 1907.
WEICHELT, H., *F. Nietzsche: «Also sprach Zarathustra», erklärt und gewürdigt*, Leipzig, 1910.
MESSER, A., *Erläuterungen zu Nietzsches «Zarathustra»*, Stuttgart, 1922.
HELLER, P., *«Von den ersten und letzten Dingen». Studien und Kommentar zu einer Aphorismenreihe von F. Nietzsche*, Berlín, 1972 (sobre los aforismos 1-34 de *Humano, demasiado humano*).

SUMARIO